

BUDDHA UND CHINA

TSI-HIA-SCHAN

ERLEBTES UND GRUNDSÄTZLICHES

von

BHIKKHU TAO CHUN

*Mit fünf Licht- und zwei Kunstdruckbildern, einem Faksimile im
Text und einer Liste der chinesischen Zeichen zu den Eigennamen
und buddhistischen Fachausdrücken*

Als Manuskript herausgegeben von der
BUDDHISTISCHEN GEMEINDE E. V.
IN POTSDAM

1940

GEDRUCKT IN DER L. C. WITTICH'SCHEN HOFBUCHDRUCKEREI DARMSTADT



Bhikkhu Tao Chün

(Aufnahme: Hermann Wegert, Werder, Havel)

BUDDHA UND CHINA

TSI-HIA-SCHAN

ERLEBTES UND GRUNDSÄTZLICHES

von

BHIKKHU TAO CHÜN

[Martin Steinke]

*Mit fünf Licht- und zwei Kunstdruckbildern, einem Faksimile im
Text und einer Liste der chinesischen Zeichen zu den Eigennamen
und buddhistischen Fachausdrücken*

Als Manuskript herausgegeben von der
BUDDHISTISCHEN GEMEINDE E. V.
IN POTSDAM

1940

GEDRUCKT IN DER L. C. WITTICH'SCHEN HOFBUCHDRUCKEREI DARMSTADT

BUDDHA UND CHINA

TSI-HIA-SCHAN^{1a}

ERLEBTES UND GRUNDSÄTZLICHES VON BHIKKHU TAO CHÜN^{2b}

ZUM GELEIT

Während die weitaus meisten Europäer und Amerikaner, die aus innerster Überzeugung sich der Lehre Buddha's erschlossen und dann, bis zum letzten Schritt folgegetreu, sich auch zum Eintritt in die engere Gemeinde der Seinen einzutreten entschlossen, der Weg in den Saṅgha, die „Gemeinde“, mit anderen Worten — um buddhistisch zu sprechen — „aus dem Heim in die Heimatlosigkeit“ (Sanskrit: *pravrajyā*) in die Centren der „Lehre“ im Pāli-Gewande, der südlichen Richtung, und zwar hauptsächlich nach Ceylon führte, wo in den letzten Jahren auch eine Niederlassung deutscher buddhistischer Mönche bestand, einige wenige, wie etwa Bruno Petzold, sich in Japan der Ordensgemeinschaft anschlossen, haben wir in dem Verfasser der nachfolgenden Arbeit einen deutschen Buddhisten vor uns, der, ursprünglich gleichfalls in den Gedankengängen und Praktiken des Hinayāna geschult, hauptsächlich dank seiner in Deutschland geschlossenen Bekanntschaft mit dem bedeutendsten Führer des zeitgenössischen chinesischen Buddhismus, dem Erzabt Tai Hū, seinen Weg ins Mahāyāna und zudem ins Reich der Mitte fand. Dieser gewiß vereinzelt dastehende Werdegang bietet an sich wiederum seinerseits einen greifbaren Beweis dafür, wie vielseitig und eigenartig bisweilen die Möglichkeiten eines Austausches, einer wechselweisen Beeinflussung und gegenseitiger Verständigung zwischen China und Deutschland, Deutschen und Chinesen, sein können, also derjenigen Belange, die dem Verständnis im weitesten Sinne auf geistigem und kulturellem Gebiete dienen. Diesem Umstand entspricht es denn auch durchaus, daß Bhikkhu Tao Chün über seine Erlebnisse in China und seine grundsätzliche Auffassung des Buddhismus, wie er sich ihm in der heutigen, durchaus der Welt und ihren Aufgaben zugewandten dortigen Meditationsschule eröffnete, berichtet.

Bhikkhu Tao Chün — er folgt in der Bezeichnung seines Standes nun einmal der ihm seit Jahren geläufigen Pāli-Nomenklatur, die er auch meist in den Fachausdrücken seiner Arbeit selbst gebraucht — kann bereits auf eine langjährige, vorwiegend literarische Tätigkeit zurückblicken, in der er es sich zum Ziel gesetzt hat, in einer jedem Deutschen verständlichen, klaren Sprache die Grundlehren des Buddhismus auseinanderzusetzen und, vor allen Dingen, dem immer wieder und wieder begegnenden Irrtum entgegenzutreten, als ob der Buddhismus, besonders in der Form, in welcher ihn die meditativ eingestellte Richtung, der Erzabt Tai Hū energisch und weitschauend heute die

Das Titelbild zeigt den Verfasser in der chinesisch-buddhistischen Mönchstracht (nach einer Aufnahme von Hermann Wegert in Werder an der Havel).

Die technische Ausführung des Titelbildes wie der weiteren Lichtdrucktafeln 2—5, welche die Beschriftung und Angabe über die Herkunft der Aufnahmen selbst tragen, lag in den Händen der Graphischen Anstalt „Ganymed“ in Berlin. Die doppelseitige Kunstdrucktafel sowie das Faksimile der Ordinationsurkunde und die Wiedergabe der chinesischen Zeichen besorgte die L. C. Wittich'sche Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

^a Die den chinesischen Eigennamen und sonstigen Ausdrücken beigelegten Ziffern verweisen auf die entsprechenden Zeichen und Zeichengruppen in der Liste am Schluß der Arbeit.

^b In lautlicher Wiedergabe nach dem deutschen sinologischen System: Dau Dsün.

Wege ebnet, vertritt, weltfremd sei und den Aufgaben unserer modernen Zeit gleichgültig gegenüberstehe. Schon im Jahre 1928 begegnen wir einer periodischen Veröffentlichung unter dem Titel „Briefe über die Buddhalehre“, die später als „Der Buddhaweg und wir Buddhisten“ erschien. Andere Schriften, wie „Praktische Wege zum Übersinnlichen in der Buddhalehre“, „Brahma-vihārābhāvanā, Ein Erlebnis“, „Deine Seele“, „Atmen, ein Gesetz und seine zehn Gebote“ usw. vertieften und erweiterten die in den genannten periodischen Publikationen niedergelegten Gedanken. All diese Veröffentlichungen sind mit dem schlichten deutschen Namen „Martin Steinke“ gezeichnet. Das aber war zu einer Zeit, da ihr Autor noch nicht der Mönchsgemeinschaft des Mahāyāna angehörte, und sollte anders werden, als der Träger dieses deutschen Namens sich in China dem Orden Buddha's anschloß und damit, wie das ja auch sonst beim Eintritt in andersgeartete Kongregationen üblich ist, einen anderen, diesmal chinesischen, Namen erhielt. Diese Namensänderung hat ihm denn auch die derzeitige Berliner Chinesische Gesandtschaft in einem besonderen Dokument verbrieft, das in Übersetzung folgenden Wortlaut hat:

„0077 Pa. 35. Bescheinigung.

Hierdurch wird bescheinigt, daß die nebenstehende Photographie mit der Originalurkunde^a übereinstimmend ist, und daß aus dieser hervorgeht, daß Tao Chün buddhistischer Mönch ist und die Weihe in Chi-hsia-shan^b empfangen hat. Der Mönch Tao Chün ist mit dem ehemaligen Herrn Martin Steinke identisch.

Berlin, den 13. Februar 1935.

Chinesische Gesandtschaft
i. A.: Unterschrift.“

In einem weiteren Schreiben vom 3. Dezember 1936 erklärt die Berliner Chinesische Botschaft dem Autor nachfolgender Arbeit die Berechtigung zum Erteilen buddhistischer Lehre. Seit seiner Rückkehr aus China hat Bhikkhu Tao Chün eine Reihe von Schriften (etwa 20) veröffentlicht, die, zum Teil von der oben erwähnten meditativ-buddhistischen Einstellung getragen, auch brennende Probleme unserer Tage erörtern. Einen lesenswerten Bericht über Tao Chün's Lehrmethode, einige seiner Erinnerungen aus China und sein praktisch-theoretisches Verhalten gegenüber Umwelt und Zeit brachte auch Prof. Rudolf Großmann in einem Aufsatz „Besuch beim Bhikkhu“ in der „Kölnischen Zeitung“ vom 20. August 1939.

Die vorstehenden sachlichen Angaben gehen einerseits auf frühere persönliche Beziehungen der an der Herausgabe dieser Arbeit Beteiligten, andererseits auf den Briefwechsel zurück, welcher vor ihrer Drucklegung mit dem Verfasser geführt wurde.

^a Das chinesische Original der in Rede stehenden Urkunde ist hier auf S. 16 abgebildet.

^b In lautlicher Wiedergabe nach dem deutschen sinologischen System: Tsi-hia-schan.

Zu den Stellen, an welchen Verfasser im zweiten Teil seiner Abhandlung von der Meditationspraxis und dem „Sūtra des Sechsten Patriarchen“ spricht, sind aus der Feder von Prof. Dr. Erwin Rousselle zu vergleichen:

1. „Das Leben des Patriarchen Hui Neng“ in „Sinica“ 1930, SS. 174–191.
2. „Vergeistigte Religion nach der Lehre der Meditationssekte“ in „Sinica“ 1931, SS. 26–34.
3. „Moderne Welt- und Lebensanschauung in China“, ebendort, SS. 212 bis 214.
4. „Das Sūtra des Sechsten Patriarchen“ in „Sinica“ 1936, SS. 202–210.
5. „Buddhistische Wesensschau nach der Lehre der Meditationssekte“ in „Chinesisch-Deutscher Almanach“ für 1931, SS. 76–86 — und
6. „Die Typen der Meditation in China“, ebendort, für 1932, SS. 20–46.

Zwei Freunde, die dem Buddhismus vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ein reges Interesse entgegenbringen, der eine — ein chinesischer Gelehrter, der bereits eine ganze Reihe von Jahren in Deutschland weilt, der andere — ein deutscher Religionsforscher und Linguist, der sich vorwiegend mit den Sprachen des reichen buddhistischen Schrifttums beschäftigt, waren so liebenswürdig, die in dieser Arbeit vorkommenden chinesischen Eigennamen und buddhistischen termini nach dem in der deutschen Sinologie üblichen System lautlich wiederzugeben und die zugehörigen chinesischen Zeichen in einer besonderen Liste zu vereinigen. Vielen Ausdrücken sind auch die Äquivalente in Sanskrit, als der nun einmal den Buddhologen geläufigeren Sprache, in einigen Fällen auch in Tibetisch und Mongolisch, hinzugefügt. Auf beide Mitarbeiter, welche ungenannt bleiben wollen, gehen auch fast alle Fußnoten zurück. Durch diese Beigaben dürfte denn die nachstehende Arbeit auch denjenigen etwas bieten, die bei ihrem Studium des Buddhismus des linguistischen Apparats nicht entbehren wollen. Wir aber möchten auch hier den gedachten stillen Mitarbeitern unseren aufrichtigen Dank zum Ausdruck bringen, der in gleicher Weise auch allen denen gilt, die durch ihr freundliches Entgegenkommen, bzw. durch ihr technisches Können zu einer würdigen Veröffentlichung der Arbeit in Wort und Bild beigetragen haben.

Potsdam, im Juli 1940.

Die Buddhistische Gemeinde e. V.

geführt. Aus der Peripherie des Welthafens Schanghai kommend, der ein Hinterland von etwa 100 Millionen zu versorgen hat, und in dem die technischen Errungenschaften der Gegenwart und der ganzen Welt zusammenreffen, in dem das Leben in einer Dynamik pulsiert, wie sie der Strom der Technik als Zeichen der Kraft in sinnverwirrendem, ohrenbetäubendem Rauschen vorüberziehen läßt, traten wir jetzt nach vierzehnstündiger Bahnfahrt in das Dunkel eines chinesischen buddhistischen Tempelraumes.

Auf einfachen Holzbänken saßen wir. Das Kerzen- und Petroleumlicht, das den altarähnlichen Vordergrund beleuchtete, reichte nicht aus, um die Tiefe des Raumes und die Zahl der Anwesenden erkennen zu lassen. Es mochten etwa 100 bis 120 Bhikkhu sein. Das flackernde Licht beschien eine große Tusche-Zeichnung des Gründers des chinesischen Buddhismus, Bodhidharma, chinesisch umschrieben: Pu-ti-da-mo⁸. Hinter dem altarähnlichen Aufbau stand die zarte, mittelgroße Gestalt des Klosterabtes mit dem typischen chinesischen Spitzbart. Er begrüßte uns. Seine Worte verstanden wir nicht. Aber trotzdem verstanden wir ihren Sinn. Es war die Sprache der Güte, des Verstehens, der Freude und doch wieder der Ausgeglichenheit, die uns von all den Gegensätzen hinweg in das eigentliche Arbeitsgebiet des Menschen, in sein Inneres, leitete, die dem Menschen die Tore öffnet, die zu den Quellen des Lebens führen. Aber ehe man zu jenen Quellen vordrang, mußte man lernen, die Quellen des Leidens zum Versiegen zu bringen. Und dazu waren wir hierher gekommen, hatten eine 44-tägige Seereise mit ihren Gefahren bis zu den Taifunen⁹ nicht gescheut, hatten die glühende Sommerhitze der Tropen, das schwere, feuchte Klima Schanghais im Sommer mit seiner entsetzlichen Mückenplage und seinen Epidemiegefahren, im Winter mit seinen Schneestürmen durchgestanden, hatten die Lehre des Erhabenen, Vollkommen-Erwachten, Erleuchteten in ihrem Wortlaut uns angeeignet — manche in jahrzehntelanger Arbeit —, waren in ihren Sinn, soweit es uns möglich gewesen, eingedrungen. Und doch wußte jeder von uns: daß das alles noch nicht genügte, um im Besitz vollkommener Freiheit, des Adels vollkommener Menschlichkeit zu sein, daß man sich immer noch fürchtete, selbstverantwortlich für all sein Tun in Gedanken, Worten und Taten zu handeln. Die Zeit der Weißen war ja dazu bestimmt, die Quellen des Leidens aufzuspüren, die es verhinderten, die Größe wahren Menschentums zu erreichen.

Nach sorgfältiger Vorbereitung wurde in mehr als zweimonatiger Arbeit nach jahrtausendealter Methode die Menschennatur umgebrochen, umgepflügt, um sie von der Luft des Belebenden vollkommener Erkenntnis durchdringen zu lassen. Bei Tag und bei Nacht wurden wir herausgerufen zur „Andachtsübung“. Aber es waren keine Andachtsübungen im Sinne eines Gebets, sondern Übungen zur Überwindung menschlicher Schwächen, menschlichen Ungeschicks, menschlicher Kleinlichkeit, Unbesonnenheit, Verzagtheit, Angst und Furcht. Mit wenig Schlaf, im Durchschnitt vier bis fünf Stunden, mußte sich der Körper begnügen. Viele von uns waren ältere Menschen. Ich selbst zählte damals fünfzig Jahre. Es war schwer, z. B. dreimal am Tag, je 115 mal, d. h.



Kloster Tsi-hia-schan

(Aufnahme: Professor E. Boerschmann, Berlin)

jedesmal etwa $1\frac{1}{4}$ Stunden lang, sich gleichzeitig auf beide Kniee niederzulassen, den Körper zu beugen, bis die Stirn den Fliesen- oder Lehm Boden berührte, und sich dann wieder zu erheben. Die Mitte der Haupthalle, d. i. gewöhnlich die zweite der drei hintereinanderliegenden, ansteigenden Hallen, nahm der große Altar ein, dessen Buddha-Statue sich etwa 15 m hoch erhob. An den Seiten waren überlebensgroße Figuren der vier Welthüter, Sī Tiēnwang¹⁰ (skr. *Catur mahārājā*, tib. *rGyal c'en bži*), der Lo-han¹¹ oder Arhat (skr. auch *sthavira*, tib. *gnas brtan*, mong. *batu akči*), von Bodhisattva's (*Pu-sa*¹², tib. *Byaṅ c'ub*) usw. aufgestellt. Die Vorderseite des Altars stellte den Buddha, sitzend, in Meditations-Mudrā dar; das ist die Haltung, bei der die rechte Hand auf der linken im Schoße ruht, Daumen und Zeigefinger beider Hände kreisförmig geschlossen, einander fast, bei manchen Figuren ganz, berührend. Auf der Rückseite des Altars war das „Paradies des Westens“ durch die drei Welten¹³ (skr.: *trailokya*, chin. *san giē*¹³, tib. *k'ams gsum*, mong. *gurban oron*) der Sinnen (*kāma*, *yü-giē*¹⁴), der Formen (*rūpa*, *sê-giē*¹⁵) und der Formlosigkeit (*arūpa*, *wu-sê-giē*¹⁶) farbig reliefartig herausgearbeitet. Vor diesem Altar wurde die Übung in zwei Gruppen ausgeführt. Während die eine niederging, sang die stehende Gruppe: *Nan-wu bon-schī O-mi-to Fo Schū-gia-mou-ni Fo*¹⁷.

Die rhythmische Melodie mag auf manchen wie ein Kirchengesang wirken. Doch in Wirklichkeit sind die Worte nur eine Erinnerung an die Kämpfe, die der Weise des Śākya-Stammes überstanden hatte, ehe er das Schloß von dem Riegel zur Todlosigkeit löste.

Müdigkeit, Schläfrigkeit, Erinnerungen an das weltliche Leben, Eitelkeit, Hochmut und viele andere Regungen zeigten die Quellen des Leidens auf. Manchmal war es wie eine Sturmflut, wenn das Meer der Gedanken den Willen entwurzeln wollte und Verzagtheit und Kleinmut ständig nährte. Selbstgefälligkeit und Überschätzung, die durch die Erfolge des Lebens nicht kleiner geworden waren, brannten im Denken; fanden sie doch in einer Umwelt, wie der chinesischen, Bedingungen in überreichem Maße, um sich durchsetzen und behaupten zu können. War es nicht ein ausgezeichnetes Feld erfolgreicher Arbeit, die Gaben der technischen Errungenschaften diesem fast 500-Millionen-Volk übermitteln zu können? War man nicht als gebildeter Europäer diesen in „armseligen“ Verhältnissen lebenden Menschen gegenüber der Gott, der mit dem Füllhorn seine Gaben auf ein Viertel der Menschheit ausschütten konnte? Was war denn hier zu lernen? Gewiß, die chinesischen Gewänder, einschließlich der Bhikkhu-Kleidung, waren zweckdienlich, kannten nicht den körperbeengenden Verschuß, sondern lagen lose an (cf. Titelbild), waren geeignet für die Arbeit im Meditations- oder Palankasitz^a. Gewiß, die Nahrung war schmackhaft und bekömmlich, das Lager einfach. Aber da war auch manches, was unserem Empfinden, unseren Gewohnheiten, unserer Einstellung nicht entsprach. Die Mechanik der Übungen, die als Vorbereitung

^a Die bekannte Buddha-Pose; der Ausdruck selbst von Pāli: *pallāṅka*, Sanskrit *palyaṅka* oder *paryāṅka*, chin.: *diē dso*¹⁷, tib.: *dkyil dkrungs*.

für die Meditation in den einzelnen Klöstern verschieden betrieben wird — so in dem einen durch halb- oder ganzstündigen Dauerlauf, um dadurch eine Entspannung zu erzielen, in einem anderen durch chormäßige Rezitation, in einem dritten durch schweigende, rein gedankliche Rezitation — wirkte ernüchternd und ermüdend und verstärkte die Vorstellung der Überlegenheit. Aber die Tatsache war nicht zu beseitigen: In dem Ausdruck, besonders alter Chinesen, waren Ruhe, Friede, Haltung, Unnahbarkeit und Überlegenheit allem, was Welt heißt, gegenüber, so daß immer wieder die Frage aufstieg: Kannst du ihnen wirklich etwas geben? Zweitausend Jahre buddhistischen Lebens und buddhistischer Kultur sahen den Europäer an. Unter ihrem Einfluß und unter der Strenge und Straffheit der Vorbereitungszeit für die Bhikkhu-Weihe schwand das, was er für einen Vorzug gehalten, und was in Wirklichkeit der größte Nachteil seines Lebens war, das, was das Leiden des Lebens ist: der falsch gesteuerte Charakter. Bis in seine Wurzeln führten die Übungen. Saßen wir im Mondenschein auf den Bergen des Klosters oder im Sonnenstrahl in den Klostergärten, ernste Betrachtung über geistige Zucht pflegend, dann war die Stille vielleicht äußerlich in der Haltung des Körpers; aber im Innern tobte das Meer der Empfindungen, Wahrnehmungen und Begriffe, führte der Totentanz leidenschaftlichen Wollens seinen dämonischen Reigen. Doch die eherne Gesetzmäßigkeit der Vergänglichkeit riß jede Regung eigenwilliger, willkürlicher Vorstellungen und Begriffe in ihrem Strome fort, wenn sie auch noch so oft emporwuchsen.

Allmählich erst, im Laufe der Übungen, gewann ich die Erkenntnis von der Weite des chinesischen Charakters, der die widerspruchsvollsten Geschehnisse des Lebens mit vollkommenem Gleichmut hinnehmen kann, der z. B. dem Begründer seiner gegenwärtigen politischen Reformen, Sun Yat-sen¹⁸, ein Grabmal in der Nähe Nankings errichtet hat, das die ursprüngliche Kraft und Wucht chinesischer landschaftlicher Gestaltungskunst zeigt, und dessen Mittelpunkt ein lebensgroßes Porträt Sun Yat-sen's ist, das ein französischer Künstler geschaffen hat. Welch eine Charakterweite gehört dazu, sich für Monate in die Arbeit klösterlicher Enge zurückzuziehen, weil sie die Grundlage zur Kraftgewinnung schaffen will, um als Bhikkhu oder Bodhisattva — sei es noch in diesem Leben mit Hilfe der Ahnen oder in einem späteren Leben — den vollkommen reinen Wandel zum Wohle und Heile für viele führen zu können; eine Charakterweite, die ihr ganzes Besitztum für diese Arbeit hingibt, weil sie erkannt hat, daß die wahren Dinge des Lebens im Innern sind, und daß die äußeren, je größer sie sind, um so mächtiger den Lebenswahn und die Lebens-täuschung nähren; eine Charakterweite, die seit historisch grauer Vorzeit die Familie geformt hat, so daß in ihr alle geistigen Gegensätze reibungslos nebeneinander bestehen können: Buddhisten, Konfuzianer, Dauisten, Christen, Mohammedaner, Parsen und manche andere; eine Charakterweite, die sich als „Sohn des Himmels“ betrachtet und sich doch nicht scheut, sowohl in anstrengender Reisfeldbewirtschaftung als auch in mühseligem, kleinstem Pflanzgetreidebau der Erde die „grobe und feine Nahrung zur Fristung und



Bedarfsgegenstände der buddhistischen Mönche in China:

1) Bettelschale mit Eßstäbchen, 2) Tragbeutel für die Schale, 3) Holzlöffel, 4) Reinigungsläppchen und Pinsel, 5) verschiedene Rosenkränze, 6) drei Abhandlungen über die Mönchsdisziplin und eine Denkschrift von Excellenz Dai Gi-tau anlässlich der Ordinationsfeier in Tsi-hia-schan (nach einer Aufnahme aus der Lichtbildanstalt Hermann Wegert in Werder an der Havel).



Bronzestatue Tsoñ-k'a-pa's,
des Begründers der 'Gelben Kirche' des Lamaismus, mit portraithaften Zügen des
letzten Taschi-Lama (Pan-c'en rin-po c'e), dGe-legs rNam-rgyal (nach einer
Aufnahme aus der Lichtbildanstalt Hermann Wegert in Werder an der Havel).

Erhaltung des Körpers“ abzugewinnen; eine Charakterweite, die zur Verständigung der 500 Millionen untereinander als wesentliches Hilfsmittel nur die chinesischen Schriftcharaktere besitzt; eine Charakterweite, die neben dem Aberglauben der tibetischen Tänze mit Toten- und Teufelsmasken die tiefe Weisheit des „Diamant-Sūtra“^a umfaßt, die das falsch verstandene „Om mani padme hūm“²⁰ („O du Kleinod im Lotos“) des sterbenden Mongolen mit der abgeklärten Erkenntnis der Wiedergeburtstheorie, dem Fortleben gemäß eigenem Wirken und Tun, umschließt, die das Sterbe- und Toten-Ritual des Bardo-Tödol (korrekt tib.: *Bar doi t'os grol*) und das *Pātimokkham* (skr.: *Pratimokṣa*, chin. *Giē-bon*²¹: Wurzel der Entsagung), die Bhikkhuvorschriften (*Vinaya*, chin. *lü*²²) und den Abhidhamma (chin. *Sui-fa-dschī-lun*²³) des Buddha-Dhamma in gleicher Weise beherrscht.

Dem entsprach die Größe meiner Freude, als sich dann das beglückende Erlebnis durchsetzte, als Mensch der Gegenwart und als deutscher Mensch, als einer, dem die chinesische große Masse doch noch reichlich fremd gegenübersteht, solcher Charakterweite teilhaftig zu werden, ja, daß ich es verstehen und begreifen konnte, wie man den Weg zu dieser Weite findet, und wie beglückend ein Leben in dieser Spannweite ist. Das vermittelte der lebendige Buddhismus, der noch heute erkenntnistmäßig als *tschan*²⁴ (oder in japanisch-chinesischer Aussprache: *zen*-) Buddhismus empfindungsbetont als Lehre des Amitābha im fernen Osten lebt.

Eine besondere Überraschung war es für uns, als eines Tages unerwartet im Kloster der Staatspräsident von China, Se. Excellenz Lin Sen²⁵ im Auto vorfuhr, um sich nach unserem Befinden und der Art unserer Arbeit zu erkundigen, und so dem Patronat, das die Regierung über unsere Arbeit ausübte, und dem Protektorat, unter dem wir sie leisteten, Ausdruck verlieh. Ich sah ihn nachher noch einmal bei einem Besuche in Nanking; und wieder fiel mir die vornehme Ruhe dieses Welt- und Staatsmannes auf, der zu den großen Gelehrten Chinas zählt.

Nach mehr als zweimonatiger Vorbereitungszeit blieben etwa drei Wochen für die eigentlichen Weihehandlungen bestehen. Nacheinander lernte man das Anlegen der Robe, der *tsi*²⁶ oder des *gia-scha*²⁷ (skr. *kaśāya*) und des *hai-tsing*²⁸, den gemessenen Gang, die aufrechte Haltung, die Sicherheit beim Hantieren mit den Gebrauchsgegenständen, in der Hauptsache mit Schale (skr. *pātra*, chin. *bo-yü*²⁹) und Eßstäbchen (Bild bei S. 10), lernte die Formen chinesischer Höflichkeit, den Teppich (skr. *nisidana*, chin. *ni-sī-tan*³⁰, Transkription) ausbreiten, den manche für einen Gebetsteppich halten, der aber in Wirklichkeit nichts weiter als Schutz gegen Beschmutzung der Kleidung ist, wenn man sich auf dem Boden zum höflichen Gruß niederläßt. Den höflichen

^a Chin.: *Gin-gang-ging*¹⁹; der vollständige Sanskrit-Titel lautet: *Ārya-Vajracchedikā-nāma-prajñāpāramitā-mahāyāna-sūtra*, tib. *P'ags pa šes rab kyī p'a rol tu p'yin pa rDo rje gcod pa žes bya ba t'eg pa c'en poi mdo*; mong. *Xutuk-tu bilik-ün einadu k'idsagar-a k'ürük'sen wēir oktalukēi k'emek'dek'ü yek'e k'ülgen sudur*: „Die Lehrschrift des Großen Fahrzeuges des Übergangs zur Erkenntnis, genannt der erhabene Diamantpalter“.

Diese Schrift spielt im ganzen nördlichen Buddhismus eine hervorragende Rolle und ist in allen seinen Sprachen zahlreich im Umlauf. Im zweiten Teil seiner Arbeit kommt der Autor auf dies Sūtra verschiedentlich zurück.

Sitten des Chinesen entspricht es auch, daß der buddhistische Bhikkhu die Essenszeremonie beherrscht. Sie hat den äußeren Zweck, das In-Empfang-Nehmen und Weiterreichen von Speisen zu erlernen. Ihr psychologischer Wert besteht darin, etwaige Hemmungen der Eitelkeit oder der Unterwürfigkeit zu beseitigen, denn das Bedienen des Abtes mit Speisen erfolgt wie die Begrüßung knieend. Auch die Essenszeremonie dauert etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden.

Der rechte östliche Flügel des Klosters war während der Ordinationszeit der Aufenthalt der Bhikkhunī (skr. *bhikṣuṇī*, chin. *nü-seng*³¹). Ein Ordens-ältester hatte in einem abgeschlossenen Teil am Eingang ständig die Wache. Die Trennung zwischen Bhikkhu und Bhikkhunī wurde streng durchgeführt. Die eigentliche Meditationshalle (chin. *tshan tang*³²) befand sich im oberen Gebäude. Da das Ganze noch im Entstehen war, dienten die Räume jetzt in der Hauptsache der Aufbewahrung von allerlei baulichen Requisiten. Im westlichen oberen Flügel lagen die Aufenthaltsräume für uns Europäer. Die Küchenanlage befand sich zwischen dem unteren und dem oberen Bau auf dem östlichen Flügel. In demselben Flügel wohnte ferner noch der Abt des Klosters, und hier befand sich auch die Bibliothek.

Die Novizen waren aus allen Teilen Chinas zusammengekommen. Bis zu vierzehn Tagen war der Aufenthalt im Kloster für Wanderbhikkhu frei. Ständig dort lebende Bhikkhu mußten außer der üblichen Klosterarbeit, die je nach ihren körperlichen und geistigen Fähigkeiten verschieden war, monatlich zwei Dollar entrichten. Dies Geld erhielten sie meist von Laien. Die Klosterinsassen hatten friedlichen Charakter. Während der Zeit unseres Aufenthaltes habe ich nur einmal einen kurzen Streit zwischen Jüngeren beobachtet. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Richtung konnte ich im Kloster nicht feststellen, obgleich es offiziell der Amitābha-, der „Reinen-Land“- (chin. *Dsing Tu*³³-) Sekte angehört. Ein Teil der Bhikkhu übte die Meditation nach der Art der Vajracchedikā-, der andere nach jener der Amitābha-Sekte.

Die Festtage kamen: der Tag der Namengebung, der Tag der Zuflucht-nahme, der Tag des Empfangs der Bedarfsgegenstände und der Tag der großen Weihe.

Alle Handlungen wurden durch einen reigenartigen Gang, der kürzer oder länger die Klosterhöfe und Klostergebäude berührte, eingeleitet. Als Führer der Gruppe von 300 Novizen und Laien schritt ich an der Spitze, meist mit einem brennenden Weihrauchstäbchen (*schī-tschen-hiang*³⁴), das waagerecht in Stirnhöhe gehalten wurde. Niederknien, In-Empfang-Nehmen des Weihrauchstäbchens, Anzünden desselben und Wiederaufstehen mußte gelernt werden. Die kritischen Augen der Chinesen beobachteten den Fremdling besonders scharf.

Am Tag der Namenerteilung zogen wir in Gruppen zu dreien in den linken östlichen Seitenflügel auf den ersten Hof. An einem Tische saß der Abt. Wir erhielten unsere Namen. Mein Name, Tao Chün (Dau Dsün²), setzt sich aus den beiden Zeichen für Tao — „Weg“ und Chün — „steil, erhaben“ zusammen und bedeutet also kurz „Steilheit des Weges“. Wir gaben das Ge-



Der Weiheabt im Kloster Tsi-hia-schan
(nach chinesischer Aufnahme)

lütde, von nun an diesen Namen zu tragen und uns durch unsere Lebensführung seiner würdig zu erweisen. Dies bekräftigten wir durch die dreimalige Zuflucht: „Ich gebe mich vertrauensvoll zu eigen dem Buddha, der Lehre, der Gemeinschaft“ (*guē i Fo, guē i Fa, guē i Seng*³⁵, die bekannte *Śāraṇa-gamana-* oder *Trīśāraṇa-*Formel).

Am Tage der Zufluchtnahme führte der „Reigen“ in die große oder Lehr-Halle (*Fa-tang*³⁶), und wir vollzogen das 115-malige Niederknien mit dem Gesang des „*Nan-wu O-mi-to Fo Schi-gia-mou-ni Fo*“. Im Anschluß daran wurde wieder die dreimalige Zufluchtsformel gesprochen.

Der Tag des Empfangs der Bedarfsgegenstände führte uns in den rechten Flügel. Von einem Abt (*fang-dschang*³⁷) erhielten wir die Robe mitsamt dem Fetzengegend und vier Lehrbücher; von einem andern wurde uns die Schale mit den Reinigungsrequisiten und dem Beutel zum Tragen überreicht (siehe Bild bei Seite 10)^a.

Am Tage der Weihe war das Kloster mit zahlreichen Besuchern angefüllt. Die Züge von Nanking brachten die Vertreter der Regierung; viele ausländische und einheimische Gäste waren gekommen. Der Klosterhof konnte kaum alle Anwesenden fassen. Trotz der Feierlichkeit der Handlung herrschte bei allen Teilnehmern eine unverkennbare Freude und Feststimmung. Dazu kam, daß strahlender Sonnenschein den Tag licht und hell machte. Geweiht wurden Novizen und Novizinnen, Laienbrüder und Laienschwestern. Die Anordnung dabei war und ist: Zuerst die Bhikkhu, dann die Bhikkhunī, darauf die Laienbrüder, zuletzt die Laienschwestern. Im buddhistischen Saṅgha ist es Regel, daß selbst die älteste Bhikkhunī dem jüngsten Bhikkhu ihre Achtung zu erweisen hat.

250 Novizen wurden zum Vollbhikkhu durch Einbrennen von zwölf Malen auf der Mitte der Schädeldecke geweiht, während etwa fünfzig Laien durch Einprägen von drei, sechs oder neun Brandmalen ihre Zuflucht zum Saṅgha nahmen und ihre Zugehörigkeit bestätigt erhielten. Eine bleibende Erinnerung ist mir die freundlich-friedliche Gestalt meines Weiheabtes (*giē-ho-schang*⁴²)

^a Die Bezeichnung „Lehrbuch“ kommt nur dreien der erwähnten vier Schriften zu, deren Titel selbst auf der beigegebenen Kunstdrucktafel mit den Bedarfsgegenständen, unter denen diese Bücher liegen, mit der Lupe unschwer zu erkennen sind (siehe Bild bei S. 10). Es handelt sich um: links auf dem Tische das: „*Fan-wang-ging*“³⁸, das *Brahmajālasūtra*, dem gerade im chinesischen Buddhismus praktisch eine große Bedeutung zukommt (cf. auch Prip-Møller: *Chinese Buddhist Monasteries*, Copenhagen 1937, S. 390 im Index sub verbo. Über den tibetischen und mongolischen Text dieses Sūtra (*Ts'añs pai dra bai mdo / Esrua-in toor neretü sudur*) und das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Versionen vergleiche man die ausführliche Arbeit von Friedrich Weller „Über das *Brahmajālasūtra*“ in der „*Asia Major*“, IX 1933, SS. 195—332 und 381—440; Weller hat später die Texte in den beiden gedachten Sprachen transkribiert herausgegeben; (Leipzig, 1934). In der Mitte des Tisches liegt das „*Sī-foṅ-giē-bon*“³⁹, entsprechend *Caturvarga-pratimokṣa* (cf. Bunyio Nanjiō, NNo.: 1154 und 1155), und rechts eine Schrift unter dem Titel „*Pi-ni ji-yung*“⁴⁰ „Die tägliche Nutzenanwendung des Vinaya“, für welchen Text aber die Kataloge des Kanons keinen Anhaltspunkt geben. Alle drei Schriften werden jedenfalls, zusammen mit einer vierten, die hier nicht vorliegt, sämtlichen angehenden Mönchen und Nonnen eingehändigt (cf. Prip-Møller: op. cit., SS. 227 und 229). Die Richtigkeit der Auflösung dieser Titel wurde dann auch bestätigt, als der Autor gegenwärtiger Arbeit freundlichst die Schriften selbst zur Einsicht übersandte. Dieser Sendung war auch das vierte der in Rede stehenden Hefte beigelegt, das folgenden Titel trägt: „*Dai (= Dai Gi-tau) yüan-tschang tsin schu dschü Dschau Kung fa-schi deng huan-ying tsī*“⁴¹. „Eine persönliche Schrift des Präsidenten des Prüfungsamtes, Dai, Worte freundlicher Bewillkommnung an den Meister der Lehre, Dschau Kung („Leuchtende Leere“), und andere“. Daß Dai Gi-tau als überzeugter Buddhist gilt, wird auch oft hervorgehoben, so z. B. im „*China Year Book*“, 1939, S. 198.

(siehe Tafel 3), des ältesten der zehn vollordinierten buddhistischen Bhikkhu, die länger als zehn Jahre dem Sangha angehören müssen, bevor sie zur Mitwirkung bei der Erteilung der Ordensweihe berechtigt sind. Er war über siebzig Jahre, Abt des „Goldklosters“ und hatte vielen Hunderten von Menschen das Zeichen der Ordenszugehörigkeit verliehen, aber Europäern bis dahin noch nicht. Und dies war das nicht nur für ganz China, sondern für die gesamte buddhistische Welt und über sie hinausreichende, erstmalige Erlebnis, daß Angehörige von verschiedenen europäischen Nationen offiziell und geschlossen als Glieder in den Sangha eintraten.

Der großen Weihehandlung waren drei Tage gewidmet. Noch einmal wurde das ganze Ritual durchgegangen; dabei durchschritten wir die einzelnen Stationen vom unteren Klosterhof durch das Vordergebäude über den mittleren — zum mittleren Bau und den oberen Klosterhof zum oberen Gebäude. Am dritten Tag endete die Zeremonie in der Halle des oberen Gebäudes mit dem Einprägen der zwölf Brandmale auf der Schädeldecke (*schau ba*⁴³).

Dieses Einbrennen hat den symbolischen Zweck, darzutun, daß der Novize furchtlos dem Alter, der Krankheit und dem Tode gegenübersteht. Er muß es dadurch beweisen, daß er die Prozedur knieend, ohne das geringste Zucken in den Mienen erträgt. Die Handlung bedarf sorgfältiger Vorbereitungen. Die Schädeldecke muß kahl rasiert sein. Mit einem Bambusstäbchen, etwa von der Dicke eines gewöhnlichen Bleistiftes, werden mittels chinesischer Tusche vier Reihen zu je drei Kreisen, geometrisch rechtwinklig geordnet, auf der blanken Schädeldecke vorgezeichnet. Das sind zwölf; ihr mnemotechnischer Wert ist der Hinweis auf die zwölf Glieder der Nidāna-Kette, des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung. Mit einer Breimasse, deren Hauptbestandteil Dattelhartz^a ist, werden die Kreise gefüllt und Weihrauchstäbchen^b von etwa 3 cm Höhe und 1 1/2 mm Durchmesser hineingedrückt. Sie werden dann gleichzeitig angezündet und brennen in die Schädeldecke die kreisförmigen Male. Das Abbrennen dauert 3 bis 4 Minuten, in denen sich der Schmerz recht empfindlich bemerkbar macht. In der darauffolgenden Nacht wird nicht geschlafen; infolge der wochenlangen, anstrengenden Arbeitszeit ist der Organismus etwas geschwächt, und die Weihrauchdämpfe würden beim Schlafenden Entzündungen der Luftwege und weitere Schwächung des Herzens bewirken. Ist die Brandzeremonie beendet, dann trägt der Bhikkhu ein nicht mehr zu verlierendes Merkmal, und das ist die praktische Bedeutung dieser Handlung. Jedermann in der buddhistischen Welt weiß, welcher Arbeit der Träger dieser Brandmale sich unterzogen, und auch, mit welchen Dingen des Lebens er sich beschäftigt hat. Er kann sich vertrauensvoll an ihn wenden, wenn es sich darum handelt, in dem Kampf nach innen, im Kampf gegen Geburt, Alter, Krankheit und Tod, richtige Führung und Unterweisung zu finden.

Nachdem drei Pauken- und drei Gongschläge das Ende der Feier verkündet hatten, waren wir einem Sturm der Chinesen ausgesetzt, die uns mit ihren

^a Untermischt mit *guē-yüan*⁴⁴, den getrockneten Früchten von *lung-yen*⁴⁵, *Nephelium longan*.

^b Aus *Artemisia chinensis*, *ai-jung*⁴⁶.

Freundlichkeiten und Liebesgaben fast erdrückten: mit Seidentüchern zum Bedecken unserer Sitzkissen, Weihrauchstäbchen, Bildern vom „Reinen Land“³³, verschiedenartigen *Maṇḍala*'s, d. s. kreisförmige Zeichnungen symbolischen Charakters, mit Rosenkränzen (skr. *akṣamālā*) (cf. Bild bei S. 10), die aber nur mnemotechnischen Wert haben, keineswegs zum Murmeln irgendwelcher Gebete dienen. Der kleine Rosenkranz z. B., den ich auf dem Titelbilde in der linken Hand halte, hat 18 Perlen, die daran erinnern sollen, wie man die Zahl 18 nach der Lehre aufzuteilen hat: in die sechs Sinnesbereiche des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens, in die sechs entsprechenden Arten der Objekte und in die sechs Organe, oder: in die sechs Arten der Objekte, die sechs Organe und in die sechs Arten des Bewußtseins. Der große Rosenkranz hat 108 gleich- und 6-mal 3 andersfarbige Perlen. Er dient dazu, sich die 108 Arten der Empfindungen zu vergegenwärtigen, nämlich:

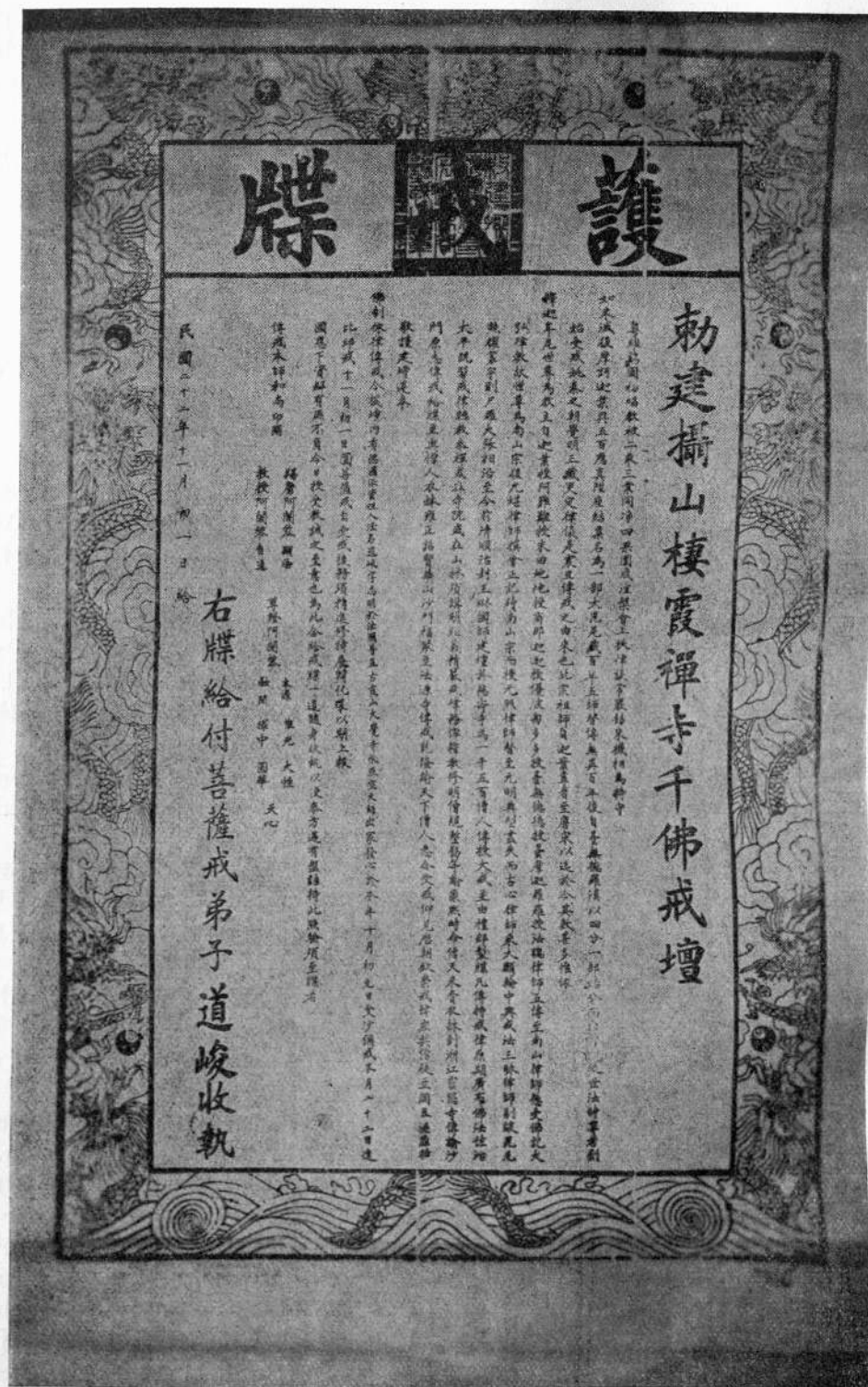
Sechs Empfindungen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens; diese 6 3-mal als Wohl-, Wehe-, Weder-Wohl-noch-Wehe-Empfindungen, das sind 18; diese 18 3-mal als weltliche, überweltliche und weder weltliche noch überweltliche Wohl-, Wehe- und Weder-Wohl-noch-Wehe-Empfindungen, das sind 54; diese 54 2-mal als dem Weltleben oder dem Leben in der Hauslosigkeit geneigte Empfindungen.

Die Rosenkränze haben oft großen Wert. Es gibt solche mit ganz einfachen kleinen Holzkugeln und solche, bei denen die Kugeln aus vorzüglichen, wohlriechenden Kräutern gepreßt sind. Letztere werden in verhältnismäßig kurzer Zeit durch Gebrauch oder Eigenverschleiß immer kleiner. Beim großen Rosenkranz sind die 6-mal 3 Zwischenkugeln nach je 18 Perlen oft kostbare Edelsteine. Es kommt vor, daß einem Abte als Anerkennung seines hilfreichen Wirkens für sich selbst und sein Kloster ein besonders kostbarer Rosenkranz als Jubiläumsgabe überreicht wird.

Den Abschluß der Tage von Tsi-hia-schan bildete die Überreichung der Ordinationsurkunde (*hu giē-diē*⁴⁷). Auf einem Papierstreifen von 280 cm Länge und 84 cm Breite ist auf einem Raum von 91 cm Länge und 80 cm Breite durch Unterschrift der beteiligten leitenden Persönlichkeiten und unter genauer Angabe des Datums bescheinigt, daß der Inhaber die Weihe als Vollmönch empfangen hat (siehe Wiedergabe S. 16). Das Ganze wird, kake-monoförmig zusammengerollt, bei Reisen usw. aufbewahrt. Sonst hängt es der Bhikkhu in seiner Zelle als Wandschmuck auf.

Nach den Weihehandlungen hatten wir Gelegenheit, als Gäste in den verschiedensten Kreisen der einheimischen Gesellschaft das neue China kennen zu lernen.

Als wir beim Kultusminister, Sr. Excellenz Tai Chi-t'ao (Dai Gi-tau)⁴⁸ (Tafel 4) in dessen Ministerium zu Gast geladen waren, und er in einer großangelegten Rede die Arbeit, nicht nur der chinesischen jungen Generation, sondern die kulturelle Arbeit der jungen Generation der Welt überhaupt aufzeigte, auf den Weg der Verständigung wies, der das einigende Menschheitsband ist, waren längst die Gegensätze geschwunden, die im begrifflichen Denken allzuleicht die falsche Nahrung des Egoismus, der Überheblichkeit und



Die Ordinationsurkunde (hu giö-diä¹⁷) von Bhikkhu Tao Chün
(nach einer Aufnahme aus der Lichtbildanstalt Hermann Wegert in Werder an der Havel).

des Hochmutes fanden. Bei dem anschließenden Aufenthalt in den Regierungsgärten, einem Reformwerk der Chinesischen Regierung, am Fuße der großen Mauer bei Nanking, war es nicht so sehr das Ausmaß und der moderne Stil der baulichen Anlagen, die mich fesselten, auch nicht die internationale Zusammensetzung der Gesellschaft, als der menschlich feine Ton, der dem staatlichen Akt seine Strenge und Steifheit nahm.

Beim Besuch des inzwischen verstorbenen Pantschen-Lama (korrekt: *Pan-c'en bLa-ma*^a), der seinerzeit gerade in Nanking weilte, waren es nicht die hochgewachsenen tibetischen Gestalten der Leibwache, nicht das Ritual und die Zeremonien des Empfangs in den Vorzimmern, auch nicht das Stimmungsvolle, das durch Auflegen eines breiten, blauen Seidenbandes (tib. *k'a btags*) über die geschlossenen Hände dem Gruß verliehen wurde, sondern das durchgearbeitete Gesicht des tibetischen Bauernsohnes, der Hunderten von Millionen Menschen als Inkarnation der Bodhi, der Erleuchtung, galt.

Als wir in kleinstem Familienkreise Gäste des Kultusministers waren, gewann mich nicht so sehr die Schönheit und Fülle chinesischen Wohlstandes und Kunstsinnes, als die vollkommen zwanglose, selbstverständliche Freundlichkeit, mit der man uns aufnahm.

In einem reichen Bürgerhause in Schanghai, im Heime des Vorsitzenden der Buddhistischen Gemeinde, sah ich ein Familienleben, in dem sich das alte und das neue China in seiner ganzen Gegensätzlichkeit vereinigte. Der Senior der Familie war ein angesehener Künstler. Kam man von außen an das Haus heran, so ahnte niemand, welche Überraschungen ihm im Innern bevorstanden. Abwässer und Küchenabfälle machten den Eingang nicht gerade einladend. Ein schmaler, dunkler, dumpfer Steinkorridor und eine ebensolche Treppe erweckten eher Mißtrauen als Zuversicht. Als sich dann die Wohntür öffnete, war es ein saalartiger Raum, in dessen Mitte der 10–12 m große Tisch des Künstlers stand, an dem er mit seinen Söhnen arbeitete. An den Wänden des Saales waren kleine Bambustische und Bambussessel aufgestellt. Daran wurde Tee gereicht. Eine große Zahl weiblicher Mitglieder des Hauses und eine noch größere Zahl Kinder hielt sich in dem Raume auf, teils modern europäisch, teils nach alter chinesischer Sitte gekleidet. Mancher der Söhne hatte schon zwei und mehr Frauen; und die Zahl der Familienmitglieder betrug nach meiner Schätzung annähernd sechzig. Die größte Überraschung aber war, als wir dann die Ahnenhalle betraten. Ein Reichtum empfing uns hier, von dem ich mir zuvor keine Vorstellung gemacht hatte. Und doch war darin nichts Aufdringliches, sondern etwas Ehrfurchtgebietendes. Da waren die Namens tafeln der Vorfahren über mehrere Räume verteilt, und vor jeder standen die Opfergaben der Angehörigen, manche davon generationen alte Schmuckstücke und andere Kostbarkeiten. Ebenso interessant war die zum Besitztum gehörige Gartenanlage. Die chinesischen Gärten sind nach ganz bestimmtem

^a Aus seiner Hand stammt die hier bei S. 11 abgebildete, im Besitz des Autors befindliche Bronzefigur, die porträtähnliche Züge mit dem Pantschen-Lama aufweist, im übrigen aber eine typische Darstellung Tsoñ - k'a - pa's, des Begründers der sog. „Gelben Kirche“ im Lamaismus, ist (cf. z. B. Bleichsteiner: Die Gelbe Kirche (Wien, 1937), Tafelbild 13, wo der Gesichtsausdruck aber ein anderer ist).

Schema angelegt, und ihre Größe richtet sich nach dem Wohlstande des Besitzers. Da waren Grotten, Irrgärten, Teiche, tropische Gewächse; und manchmal schlug einem ein betäubender Duft von Blütenpflanzen entgegen. Die Grundfläche eines solchen Gartens ist nicht groß, aber die Anordnung so kunstvoll mit Hügeln, Treppen und Brückenüberhängen, daß der Eindruck erweckt wird, man befinde sich in einem ausgedehnten Park. Hier lernten wir einen Ort kennen, den chinesische Poeten in unzähligen Gedichten besingen.

* * *

II: GRUNDSÄTZLICHES^a

Das Wesen des Charakters des Chinesen ist das des Menschen überhaupt. Sein Merkmal ist die Unergründlichkeit. Der Weg in die Unergründlichkeit ist der Weg in die Mystik. Dieser Weg ist für die meisten Menschen der gefahrenreichste, und die Geschichte der Mystik ist im wörtlichsten Sinne die Geschichte des Weges zum Erhabenen, dessen Stufen die Inschriften von menschlichen und Menschheitstragödien tragen. Er verleitet, zum Phantastischen, Irrationalen, völlig außerhalb des Bereiches verstandesmäßigen Begreifens zu kommen. Nur den, der mit gezügelten Sinnen, mit Aufmerksamkeit und Klarbewußtsein den Phänomenen der Innenwelt gegenübersteht, verwirrt nicht die Ruhe, die Stille, das Schweigen, das Unstörbare, auf dessen Untergrund sich der Wirbel, den er Leben nennt, abhebt. Dieses Schweigen ist nicht das Schweigen der Wüste, die Ruhe nicht die eines in Katalepsie Verfallenen, die Stille nicht die des Grabes, der Friede nicht der der Tatenlosigkeit. „Es ist die ‘Stille des Donners’ inmitten lodernder, zuckender elektrischer Energien. Falsch ist es, dieses Schweigen für Verfall, Untergang und Tod zu halten. Wer sich dazu verleiten läßt, wird von einem überwältigenden Ausbruch der Aktivität und Kraft, der aus der Tiefe des ewigen Schweigens hervorbricht, hinweggerafft.“ Das ist die Basis, auf der nicht nur die Spannweite chinesischer Erkenntnis, sondern die Tiefe der östlichen Kultur überhaupt sich gründet. Die Pflege dieser Mystik geht in erster Linie auf die Lehre des Buddha zurück, und zwar in China auf die des lebendigen Buddhismus, der *tschan*²⁴-Lehre.

Die Grundlage dieser Lehre ist das schon vorher erwähnte „Diamant-Sūtra“ (vgl. Seite 11 der vorliegenden Arbeit). Der Überlieferung nach war dieses Sūtra in unmittelbarer Aufeinanderfolge von Buddha Gautama auf seinen Schüler Mahākassapa (Mahākāśyapa) und von da über 27 Patriarchen zu Bodhidharma, dem ersten Patriarchen in China, durch persönliche Belehrung weitergegeben worden. Es findet sich im Pāli-Kanon nicht und ist eine

^a Für die nachstehenden grundsätzlichen Ausführungen sind z. T. als Literatur verwendet worden:

1. D. T. Suzuki: Die Große Befreiung, Leipzig 1939, — und
2. Sutra spoken by the Sixth Patriarch, Shanghai 1930, die letztere Schrift nur in recht beschränktem Ausmaß. Von einer jeweiligen genaueren Stellenangabe hat der Autor mehrfach Abstand genommen, um durch einen derartigen, oft lästig und störend empfundenen Hinweis den Leser nicht vom Gedankengang des Themas abzulenken.

direkte Übersetzung aus dem Sanskrit ins Chinesische^a. Als Bodhidharma von Wu Di⁴⁹, dem ersten Kaiser der Liang⁵⁰-Dynastie (502—549 n. Chr.), gefragt wurde, welches der letzte und heiligste Grundsatz des Buddhismus sei, soll er geantwortet haben: „Leere und nichts Heiliges darin“. Um diese Leereheit (*suññatā*, skr. *śūnyatā*, chin. *kung*⁵¹) geht der Kampf des Verstehens für den europäischen Geist. Der Durchschnittsmensch fürchtet die Leere, weil er mit ihr die Vernichtung, die tatenlose Stille, das narkotisierende Nicht-Denken und ähnliche Begriffe, die wir als „nihilistisch“ bezeichnen, verbindet. Er sieht in ihr die Verneinung des Lebens; und er sucht die Bejahung. Dabei übersieht er, daß das Leben weder Verneinung noch Bejahung braucht, sondern daß es da ist. Verneinung und Bejahung sind eine Deutung. Aber keine der beiden Deutungen wird dem Wesen des Lebens gerecht. Es muß angenommen werden; denn was ist und durch keine Deutung sein Wesen verändert, ist unberührbar.

Ein weiterer Fehler, den der Mensch macht, ist, daß er den Begriff „Leben“ mit „Leiden“ gleichsetzt. Er geht davon aus, daß zum Leben Empfindung gehört und Empfindung Leiden ist. Er zwingt den Satz des Buddha: „Leiden entsteht, wenn etwas entsteht; Leiden vergeht, wenn etwas vergeht“, in das Prokrustes-Bett, in die Enge seiner kleinen Erfahrung. Aus diesen Tatsachen ergibt sich die Arbeit, die zur Erfassung, d. h. sowohl zum Verstehen als auch zur Verwirklichung des Verstandenen der Lehre von der Leere, *suññatā*, notwendig ist. Es ist die Meditations- oder *jhāna*-Praxis (skr. *dhyāna*, chin. *tschan*²⁴).

Vom Buddha an richtete man sein Augenmerk darauf, die Gefahren der Meditation zu vermeiden. Sie gehören nicht dem Wesen der Menschennatur an, sondern sind die Beeinflussungen, denen dieses Wesen ständig ausgesetzt ist. Die Beeinflussungen sind möglich, weil der Mensch Bewußtsein hat, und Wille, Kraft, Verstand und Vernunft die Elemente der Lebenskraft bilden. Ihr falscher Gebrauch ist das, was man Nichtwissen nennt; ihr richtiger — führt zu dessen Aufhebung, Überwindung.

„Als Schi-schuang^b starb, glaubten seine Schüler, daß der Vorsteher der Bhikkhu sein Nachfolger werde. Aber Gin-fong⁵², der ein Diener des alten Meisters gewesen war, sagte: ‘Wartet, ich habe eine Frage, und der Nachfolger sollte imstande sein, sie zu beantworten. Der alte Meister pflegte uns zu lehren: <Stillt all eure Sehnsucht, seid wie kalte Asche und welke Pflanzen; haltet den Mund streng geschlossen, bis Moos auf ihm wächst, seid völlig fleckenlos wie reines, weißes Leinen; seid kalt und tot wie ein Weihrauchfaß in einem verlassenen Heiligtum>. Wie ist das zu verstehen?’

Der Vorsteher der Bhikkhu antwortete: ‘Dies veranschaulicht einen Zustand des absoluten Nichts.’

‘Da, er begreift nicht das geringste vom Sinn!’

^a Bezüglich der Übersetzungen und Kommentare vgl. man Bunyiu Nanjiō's bekannten „Catalogue“ unter NNo: 9—15 und Alfred Forke's „Katalog des Pekinger Tripiṭaka in der Königlichen Bibliothek zu Berlin“, S. 211 unter „*Vajra-cchedikā*“.

^b Für diesen Namen, wie auch für „Dschau-dschou“ auf S. 24, können wir leider die chinesischen Zeichen nicht beibringen, da uns die Unterlagen dazu fehlen.

‘Wirklich? Dann zündet ein Weihrauchstäbchen an! Versteh’ ich den alten Meister wirklich nicht, so werde ich nicht in Trance versinken, bevor das Stäbchen anbrennt.’

Mit diesen Worten verfiel der Vorsteher in einen Zustand von Unbewußtheit, von dem er nie mehr aufstand. Gin-fong strich über den Rücken seines verstorbenen Mitbhikkhu und sagte: ‘Für das Verfallen in Trance hast du ein wunderbares Beispiel gegeben; aber ebenso sicher ist, daß du den alten Meister nicht im geringsten verstanden hast’^a.“

Dieses Beispiel zeigt anschaulich die Gefahren falscher *jhāna*-Praxis.

Die Anleitung zur richtigen Meditations- oder — in Pāli — *jhāna*-Praxis gibt der Sechste Patriarch, Hui-neng⁵³, in seinem „Sūtra, gesprochen vom Hochsitz zum ‘Juwel des Gesetzes’ (*Liu dsu da-schī Fa-bau-tan-ging*)⁵⁴“.

„Ein unerleuchteter Mensch mag äußerlich den Eindruck der Sammlung und Ruhe erwecken. Aber sobald er den Mund öffnet, ist seine Rede eine Kritik anderer, ein Gespräch über ihre Vorzüge und Nachteile, Fähigkeiten und Schwächen, ihr Gutes und Schlechtes. Dadurch verirrt er sich vom rechten Weg. Aber andererseits ist es ebenso nachteilig, nur in Betrachtung des eigenen Geistes oder der erlangten eigenen Reinheit zu verweilen.“

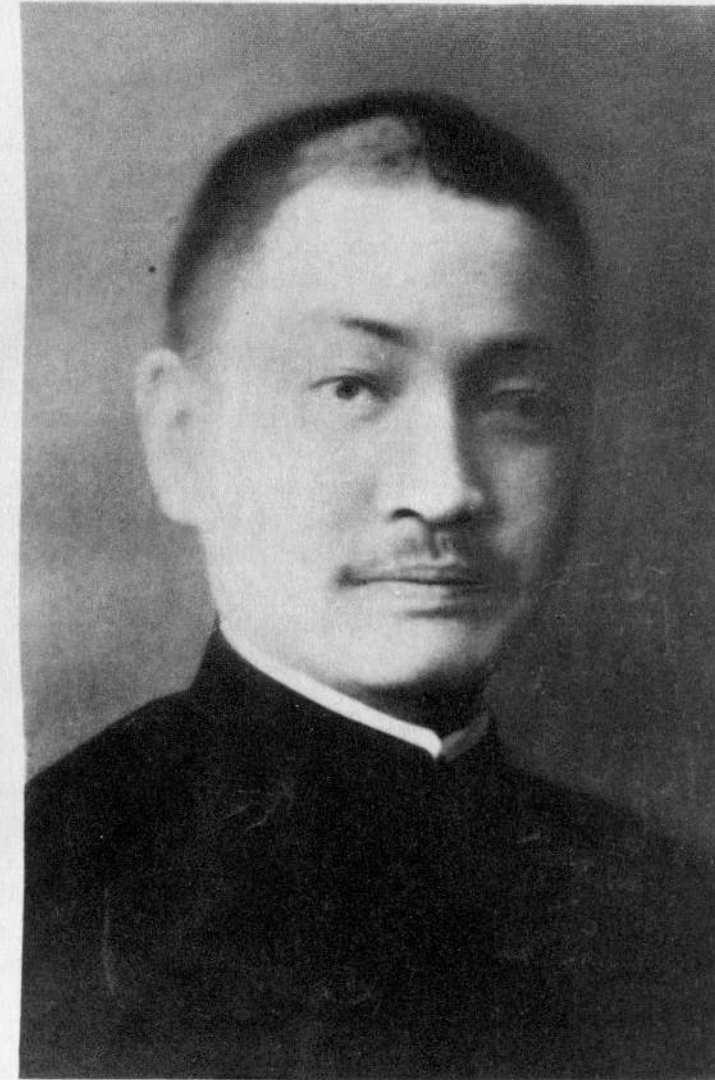
Meditation erklärt er so: „Zu sitzen, *dso*¹⁷, und zu meditieren, *tschan*²⁴“. Sitzen bedeutet für ihn: „Vollkommenen Frieden zu erlangen und bei allen äußeren Umständen, seien sie guter, schlechter oder gleichgültiger Art, geistig vollkommen unverstört zu bleiben.“

Meditation bedeutet nach ihm: „Innerlich die Unerschütterlichkeit des Bewußtseins zu verwirklichen.“ Über *jhāna* und *samādhi* (Sammlung, Konzentration), erklärt durch chin. *ding*⁵⁵, sagt er: „*Jhāna* bedeutet das Freisein von irgendwelchem Hängen an äußeren Objekten, und *samādhi* ist die Erlangung des inneren Friedens.“

Aus der Tiefe quillt das Verlangen als positiv, die Abneigung als negativ, die Gleichgültigkeit als Indifferenz. Aber das, was da aufquillt, hat nichts mit dem Wesen des Menschen zu tun; das gehört zum Wesen der Persönlichkeit. Es ist kein unbedingter, d. h. voraussetzungsloser Zwang, kein Muß, kein Soll, sondern durch den Drang nach Wohl entstehendes und bestehendes Ergreifen von Nahrung, nichts als Nahrung. Vierfacher Art ist dies Ergreifen und die Nahrung: Grobe und feine zur Fristung und Erhaltung des Körpers, Berührung für die Empfindung, Denken für den Durst und Bewußtsein für den Begriff „Ich“, der die Zusammenfassung des Erlebens Geist-Körper, *nāmarūpa*, ist. Dieser „Ich“-Begriff ist die Quelle und Wurzel allen Leidens.

Bevor einer gefahrlos Meditation oder *jhāna* üben kann, muß er sich mit der Tatsache klar auseinandergesetzt haben: Bin ich das, was da durch Bewußtsein ständig als „Ich“ eine Bejahung des Lebens sucht und doch keine findet? Oder bin ich das nicht? Hat der Buddha recht, wenn er sagt: „Diese Nahrung ‚Bewußtsein‘ ist quälend wie 300 Peitschenhiebe, die einer morgens, mittags und abends erhält, zu Tode peinigend und doch nicht den Tod herbeiführend“,

^a Siehe D. T. Suzuki: Die Große Befreiung (Leipzig, 1939), SS. 159/160.



Se. Exzellenz Tai Chi-t'ao (Dai Gi-tau)

(nach chinesischer Aufnahme)

und: „Die Gruppe ‚Bewußtsein‘ gleicht einem Taschenspieler, der auf dem Markte seine trügende Kunst zeigt“? Solche Erkenntnis ist Dreh- und Angelpunkt der Lehre der Vollendeten, nämlich: „Das gehört mir nicht; das bin ich nicht; das hat nichts mit meinem wahren Wesen zu tun.“

Die „Nicht-Ich“- oder *anattā*-Lehre erscheint den meisten Menschen als ein Widerspruch, weil sie sich von ihren Gewohnheiten nicht trennen können. Im Augenblick der Verwirklichung des Entschlusses, die alten Gewohnheiten aufzugeben, hört die Frage nach Bejahung oder Verneinung des Lebens auf. Ein neuer Blickpunkt für Welt und Leben ist gewonnen. Die Sicht ist nicht mehr durch den trügerischen Schein des „Ich“ und „Bin“ verdeckt, sondern die Gestaltungen, Bildungen, die zum Entstehen der Persönlichkeit führen, werden klar erkannt. Sie und ihr Wirken werden als trügerisch erfahren, das „Ich“ und „Bin“ wird durch sie nicht real. Immer wieder löst es sich auf und tritt als Vergänglichkeit, Leidheit und Nicht-Ich in Erscheinung. Alle Phänomene haben wohl Bewußtsein als Basis und Hort, doch weder ist in ihnen noch im Bewußtsein selbst ein „Ich“ oder „Bin“ oder „Sein“ zu finden. Ein ständiges Werden und Vergehen, ein „Hinrollen der *dhmma (dharma)*“, der Dinge, vollzieht sich.

Es ist klar, daß man diese von allen Phänomenen, von allen Bindungen des „Ich“ freie, weite Leere nicht durch irgendwelche Erfüllung von Moralvorschriften, auch nicht durch irgendwelches logisches Training oder durch systematisches Lernen erreichen kann: denn sowohl Moral als auch Logik bedürfen ja zu ihrer Verwirklichung des „Ich“-Erlebens, des „Ich bin“, „Mein“ und „Mir“. Richtiges *jhāna* hat darum die Aufgabe, diese durch Empfindungen, Wahrnehmungen und Denken ständig sich nährende Vorstellung des „Ich“ aufzulösen.

Das geht dem gewöhnlichen Menschen vollständig gegen alles bisher Erfahrene. Darum wird er auch mit dem Satz des Buddha aus *Digha-Nikāya*, I, nicht fertig:

„Bhikkhu, die sittliche Zucht ist das Geringfügige und Untergeordnete, was die Alltagsmenschen wohl meinen, wenn sie mit Anerkennung vom Tathāgata sprechen.

Bhikkhu, es gibt aber ganz andere Dinge, schwer zu ergründen, zu erschauen und auszudenken, ruhevoll und erhaben, bloßem logischem Denken unerreichbar, sublim und nur von Weisen zu begreifen, die der Tathāgata kraft eigenen Erkennens und Verwirklichens lehrt, und um derentwillen allein man mit Fug und Recht den Tathāgata rühmen könnte.“

Auf alle mögliche Weise versucht der Mensch, dieses „Ich“ in die Wirklichkeit des Geschehens, des Lebens, hineinzuschmuggeln. Er entschuldigt das Nichtgelingen der Überwindung dieses „Ich“-Begriffes mit der Schwierigkeit seiner besonderen Verhältnisse, mit besonderen Umständen und Zeiten. Den Grund dafür sucht er nicht da, wo er zu finden ist, in der Art seiner Lebensführung, d. i. seines Tuns in Gedanken, Worten und Werken, sondern in der Unvollkommenheit der Persönlichkeit. Er versucht, sie mit allen Mitteln zu

vervollkommen, und entfernt sich damit immer weiter von dem wirklichen Verstehen der Lebensaufgabe.

Um die Arbeit der Auflösung der „Ich“-Vorstellung zu erleichtern, ist die *tschan*-Methode einen besonderen Weg gegangen; es ist der des *gung-an*⁵⁶ (in sinico-japanischer Aussprache: *kō-an*). Am Ende der Tang⁵⁷-Dynastie kam das *gung-an* in China in Gebrauch und heißt: Urkunde, gesetzliche Verordnung. Es bedeutet in der Gegenwart: „Die Anekdote eines alten Meisters oder das Zwiegespräch zwischen Meister und Bhikkhu oder eine Feststellung oder eine Frage, die von einem Lehrer vorgebracht wurde.“ Es dient als Mittel, um die Erleuchtung, das Eindringen des Geistes in die *paññā* — Weisheit — spontan herbeizuführen, den Schleier des Nichtwissens durch Anstrengung zu zerreißen. In der Buddha-Lehre gehen der *vimutti*, der Befreiung, die drei methodisch zu übenden Bewußtseinszustände voraus: *śīla*, d. s. Moralvorschriften, *jhāna* oder *samādhi*, d. i. die Versenkung, *paññā* oder Weisheit. In der *tschan*-Lehre bezweckt das *jhāna* nicht, die *vimutti* unmittelbar herbeizuführen, sondern hat als Zwischenglied die Aufgabe, die Lösung des *gung-an* zu bringen. Ist die richtige Antwort auf das *gung-an* gesehen, so ist das dritte Auge geöffnet, die Weisheit damit erlangt, aber auch gleichzeitig die *vimutti*.

Das rein verstandesmäßige Erfassen einer *gung-an*-Lösung hat nicht den gewünschten Erfolg. Es ist dann nichts weiter als die Schulung des formalen Gedächtnisses und geht ebenso verloren wie alles gedächtnismäßig Erfasste. Worauf es hier ankommt, ist, alle Gegensätzlichkeit des Geschehens zu beseitigen, alle *kilesā*, Befleckungen, Trübungen des Bewußtseins, alle Bewegung aufzugeben. Dann sieht man, daß Schnee weiß ist und doch nicht weiß, dann versteht man, daß das, was ist, nur durch den Gegensatz klar wird, daß es nicht ist, daß $1 = 1$ ist, weil $1 \neq 1$ ist, „daß Selbst sein nicht ein Selbst sein ist“, daß dieses ständige Vortäuschen des Seins aus dem unergründlichen Drang und Suchen nach Wohl kommt, weil das Werden mit seinem ständigen Gegenpol, dem Vergehen, der wahren und wirklichen Natur des Menschen, seinem innersten Wesen nicht angehört. Ja, im tiefsten und letzten Sinne ist da kein Wesen vorhanden, sondern ein ständiger Drang nach Ergreifen von Nahrung, wodurch Werden und Vergehen sich offenbaren. Die Quintessenz davon ist: „Leiden entsteht — Leiden vergeht.“ Bewußtsein ist kein Sein, sondern ein Werden. Und dieses Bewußtwerden nennen wir Geist. Das Zustandekommen des Geistprozesses ist durch die Sinnesorgane und die Objekte bedingt. Aus dem Zusammenwirken der beiden entsteht Bewußtsein. Der Zusammenfall der drei ist Berührung. Das Deutlichwerden der Berührung ist die Empfindung, deren Deutlichwerden die Wahrnehmung. Das Absondern, Ausscheiden von allem, was nicht dem Wohle der Verwirklichung des Lebenszweckes dient, ist die Begriffsbildung, deren Spitze der Begriff „Ich“ ist. Die so gewonnenen Begriffe werden unter der Führung des „Ich“-Begriffes, des „Ich“-Wahnes, der „Ich“-Täuschung, der „Ich-bin“-Meinung und -Ansicht nach außen gebreitet, sind das Weltbild; und von dort kommen sie als die ausgebreiteten Wahrnehmungen wieder in demselben

Arbeitsgange zum Entstehen. So ist in Wirklichkeit der Persönlichkeitsprozeß der durch das „Ich“-Bewußtsein behinderte Erkenntnisvorgang von dem Entstehen und Vergehen, dem Aufkeimen und Verschwinden verschiedenartiger Bewußtseinsvorgänge.

Ist *paññā* durch den entsprechenden Einsatz der Elemente der Lebenskraft, Wille, Kraft, Verstand und Vernunft, nicht erlangt, die Verhärtung des „Ich“-Begriffes nicht zum Schwinden gekommen, so bleibt für den Menschen der Wahn, daß die gesamte Persönlichkeit ein „Ich“ oder daß in ihren Teilen, d. h. in den körperlichen Prozessen, Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Denk- und Bewußtseinsvorgängen, ein „bleibender Kern“, ein „Ich“ zu finden sei. Er sieht nicht, daß das gesamte All nur im Bewußtsein steht; er sieht nicht, daß die *vimutti*, die Befreiung vom Leiden, nur im Innern zu erlangen ist, d. h.: daß durch ständige Zügelung der Sinne, durch ständige aufmerksame Kontrolle des Bewußtwerdepzesses die Beziehung zwischen Außen und Innen, die Gegensätze zwischen Körper und Geist, zwischen Positiv und Negativ, schwinden und ein „höherer Positivismus“ zur Entfaltung kommt, eine Bewußtseinsstufe, von der aus der Buddha 45 Jahre lang seine Lehre verkündete. Er versteht nicht die Antwort des Sechsten Patriarchen von China, das ist der 33. von Mahākassapa an gerechnet, die er zwei Bhikkhu gab, welche sich als *gung-an* die Frage stellten: „Was bewegt sich, wenn sich eine Flagge im Winde bewegt, diese oder der Wind?“: „Weder die Flagge noch der Wind, sondern euer Geist“. Wird dieses Werden und Entstehen des Bewußtseins, das wir Geist nennen, überwunden, dann hört alles Suchen und Drängen auf; das Geheimnis des Lebens ist gelüftet. Die *suññatā*, die große Leere, ist kein Abgrund mehr, kein Kinderschreck, sondern die Lebenssicherheit, Lebensgewißheit, der große Friede.

Die Wurzeln des *gung-an* und damit auch der *tschan*-Methode reichen bis in die ursprüngliche Buddha-Lehre zurück. Der Sakkerfürst Mahānāmo, z. B., legt dem Buddha die Frage vor: „Ich verstehe die Lehre so: Gier, Haß und Wahn sind Bewußtseinsstrübungen. Was ist nun das Ding Gier, Haß, Wahn?“

Der Buddha antwortet: „Das ist es, was da in dir aufsteigt als Gier, Haß und Wahn.“

Was Mahānāmo finden, sich erarbeiten, erkennen muß, ist: Was auch immer im Innern als Gier, als Haß, als Wahn aufsteigt, steigt im Bewußtsein auf, wurzelt im Bewußtsein, wird zu einem Begriff, dessen zwingende Kraft sich wieder auf neue Begriffsbildung erstreckt, wieder den Wahn, *taṇhā*, den Durst erzeugt, der als letzte Begriffsbildung hat: „Ich“, „Bin“, „Mein“ und „Mir“, wenn er nicht zur restlosen Auflösung gebracht wird: „Das bin ich nicht; das gehört mir nicht.“

Dem Bequemlichkeitsstandpunkt des Menschen entspricht es nur, wenn er die Methode mechanisiert; und so hat denn die *tschan*-Lehre zur Sektenbildung geführt, bei der das *gung-an* nicht mehr, wie ursprünglich, der Abschluß einer geistigen Selbstschulung ist, sondern am Anfang der Übung steht. Die *tschan*-Methode ist im Fernen Osten die Grundlage des lebendigen Buddhismus, und

in China wird in der Gegenwart viel getan, um sie von den Auswüchsen zu reinigen und den Formalismus zu beseitigen. Besonders Abt Tai Hū⁵⁸ hat sich die Lebensaufgabe gestellt, dieses Reformwerk allen Widerständen zum Trotz durchzuführen. Während meines Aufenthaltes in China folgte ich in Erwiderung seines Besuches bei mir in Deutschland einer Einladung seinerseits. Es war ein großer Kreis jüngerer, recht intelligenter Chinesen, die sich um ihn und sein Werk geschart hatten. Die Zeitschrift, die er herausgibt, trägt den Titel: „*Hai-dscho-yin*“⁵⁹, „Das Rauschen der Meereswogen“.

Im Laufe der Jahrhunderte war die *tschan*-Methode durch die Übung *nach* dem Amitābha-Sūtra verdrängt worden. Der Schwerpunkt der Befreiungsarbeit wurde damit auf den Empfindungs- und Gefühlssektor der Persönlichkeit verlegt. Das Einhalten von Moralvorschriften, das Aufgehen im charitativen Tun galt als ausreichend für die Erlangung der *vimutti*. Man rettete sich in den „Dom der Gefühle“, um nicht die freie Luft des Geistes atmen zu müssen. Wie in der *gung-an*-Mechanisierung der *tschan*-Sekte schwelgte man in phantastischen Übertreibungen in der „Reinen-Land“⁶⁰-Sekte. Statt die große Bindung „Ich bin“ zur Auflösung zu bringen, befestigte man sie.

Es ist nicht leicht, den lebendigen Buddhismus durch die Antworten, die bei der Lösung des *gung-an* in Worten und Taten gegeben werden, zu verstehen. Wer die Antworten buchstäblich nimmt, wird sie als Spielerei, als Vorläufer der Kreuzworträtsel-Raterei, als Ungehörigkeiten betrachten, und sie werden ihm wenig geben können.

Als z. B. eines Tages Dschau-dschou^a den Boden fegte, fragte ihn ein Bhikkhu: „Wie kommt es, daß sich bei einem so weisen Meister, wie Ihr einer seid, Staub im Hofraum sammelt?“ Dschau-dschou antwortete: „Er kommt von draußen^b.“ Die ironisch gestellte Frage bringt den Meister in keinerlei Verwirrung. Er sieht durch die Frage hindurch, wie der Bewußtseinszustand des Fragers beschaffen ist; er sieht, wie trotz aller „Überlegenheit“ doch noch der „Teufel des Nichtwissens“ aus einer Ecke hervorgrinst. Nur die unbeirr-bare Selbstverständlichkeit, die in der Antwort: „Er kommt von draußen“ liegt, kann dieses Nichtwissen zerteilen. Denn des Menschen wirkliches, wahres Wesen empfängt ja allen Staub des Nichtwissens durch Beeinflussungen, die er — und das ist ja die Verwirrung und das Nichtwissen — als „außen“ bezeichnet. „Bewußtwerden läßt das All entstehen“; und das wechselnde Spiel der Vorstellungen im Bewußtsein ist es, das in dem „Ich“-bejahenden und -verneinenden Menschen die ständige Verwirrung erzeugt. Den Frager immer wieder unmittelbar auf diesen Vorgang zu drängen, dienen die *gung-an*-Antworten.

Einmal kam ein Besucher zu Dschau-dschou, um eine berühmte Brücke in der Nähe seines Klosters zu sehen, und sagte zum Meister: „Es wird so viel Gerede von eurer Steinbrücke gemacht. Doch ich habe nichts davon gesehen, nur ein Brett!“ Dschau-dschou antwortete: „Du siehst ein Brett und keine Brücke.“ Der Besucher: „Wo ist dann die Steinbrücke?“ „Du bist gerade dar-

^a Für diesen Namen sind die chinesischen Zeichen nicht festzustellen; vgl. Seite 19, Anmkg. b.

^b Suzuki: Die Große Befreiung, S. 72.



Vesāk-Feier in Berlin
(Aufnahme: Fri. Jöhl, Berlin)

in China wird in der Gegenwart viel getan, um sie von den Auswüchsen zu reinigen und den Formalismus zu beseitigen. Besonders Abt Tai Hū⁵⁸ hat sich die Lebensaufgabe gestellt, dieses Reformwerk allen Widerständen zum Trotz durchzuführen. Während meines Aufenthaltes in China folgte ich in Erwidern seines Besuches bei mir in Deutschland einer Einladung seinerseits. Es war ein großer Kreis jüngerer, recht intelligenter Chinesen, die sich um ihn und sein Werk geschart hatten. Die Zeitschrift, die er herausgibt, trägt den Titel: „*Hai-dscho-yin*“⁵⁹, „Das Rauschen der Meereswogen“.

Im Laufe der Jahrhunderte war die *tschan*-Methode durch die Übung nach dem Amitābha-Sūtra verdrängt worden. Der Schwerpunkt der Befreiungsarbeit wurde damit auf den Empfindungs- und Gefühlssektor der Persönlichkeit verlegt. Das Einhalten von Moralvorschriften, das Aufgehen im charitativen Tun galt als ausreichend für die Erlangung der *vimutti*. Man rettete sich in den „Dom der Gefühle“, um nicht die freie Luft des Geistes atmen zu müssen. Wie in der *gung-an*-Mechanisierung der *tschan*-Sekte schwelgte man in phantastischen Übertreibungen in der „Reinen-Land“³³-Sekte. Statt die große Bindung „Ich bin“ zur Auflösung zu bringen, befestigte man sie.

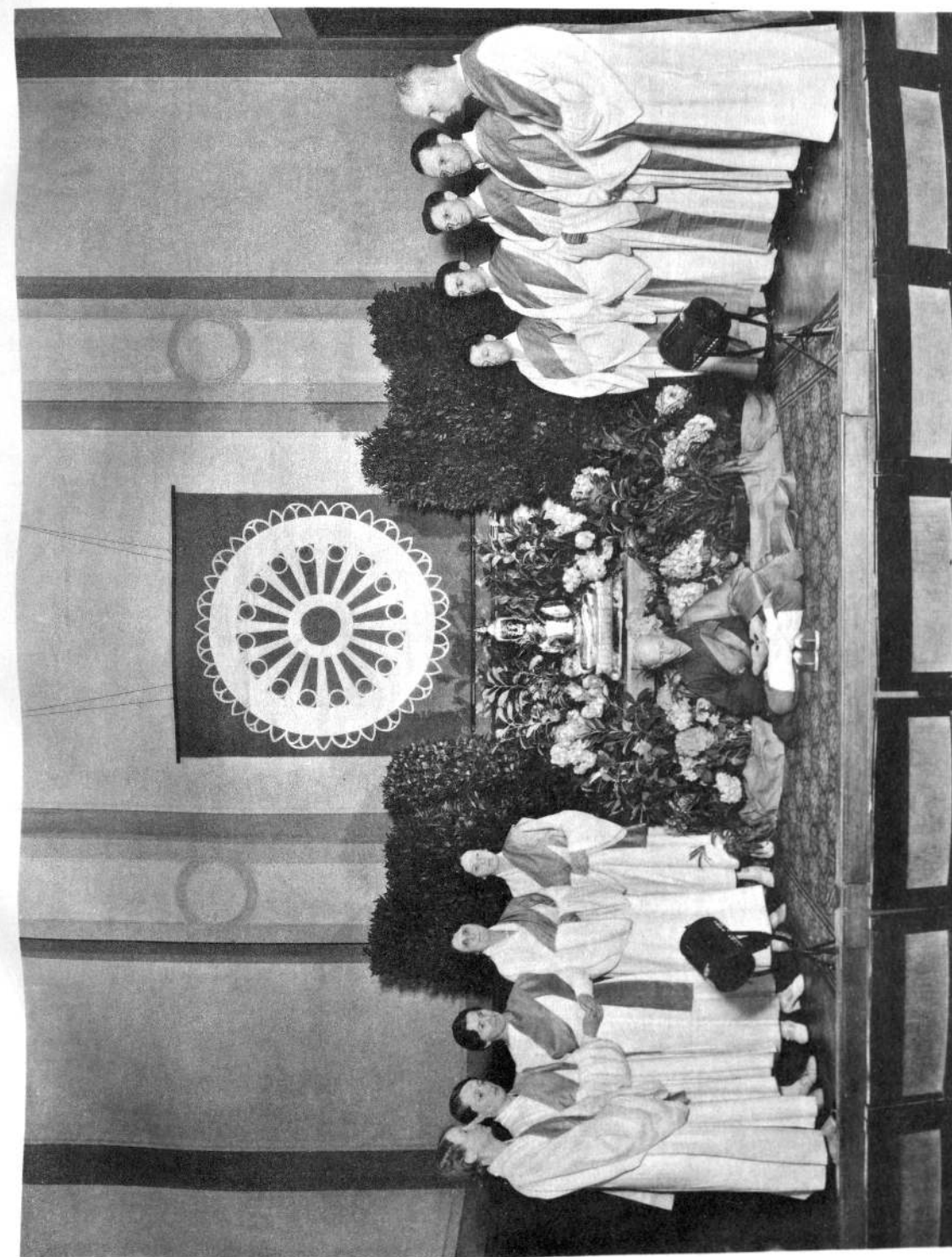
Es ist nicht leicht, den lebendigen Buddhismus durch die Antworten, die bei der Lösung des *gung-an* in Worten und Taten gegeben werden, zu verstehen. Wer die Antworten buchstäblich nimmt, wird sie als Spielerei, als Vorläufer der Kreuzworträtsel-Raterei, als Ungehörigkeiten betrachten, und sie werden ihm wenig geben können.

Als z. B. eines Tages Dschau-dschou^a den Boden fegte, fragte ihn ein Bhikkhu: „Wie kommt es, daß sich bei einem so weisen Meister, wie Ihr einer seid, Staub im Hofraum sammelt?“ Dschau-dschou antwortete: „Er kommt von draußen“^b. Die ironisch gestellte Frage bringt den Meister in keinerlei Verwirrung. Er sieht durch die Frage hindurch, wie der Bewußtseinszustand des Fragers beschaffen ist; er sieht, wie trotz aller „Überlegenheit“ doch noch der „Teufel des Nichtwissens“ aus einer Ecke hervorgrinst. Nur die unbeirrbar Selbstverständlichkeit, die in der Antwort: „Er kommt von draußen“ liegt, kann dieses Nichtwissen zerteilen. Denn des Menschen wirkliches, wahres Wesen empfängt ja allen Staub des Nichtwissens durch Beeinflussungen, die er — und das ist ja die Verwirrung und das Nichtwissen — als „außen“ bezeichnet. „Bewußtwerden läßt das All entstehen“; und das wechselnde Spiel der Vorstellungen im Bewußtsein ist es, das in dem „Ich“-bejahenden und -verneinenden Menschen die ständige Verwirrung erzeugt. Den Frager immer wieder unmittelbar auf diesen Vorgang zu drängen, dienen die *gung-an*-Antworten.

Einmal kam ein Besucher zu Dschau-dschou, um eine berühmte Brücke in der Nähe seines Klosters zu sehen, und sagte zum Meister: „Es wird so viel Gerede von eurer Steinbrücke gemacht. Doch ich habe nichts davon gesehen, nur ein Brett!“ Dschau-dschou antwortete: „Du siehst ein Brett und keine Brücke.“ Der Besucher: „Wo ist dann die Steinbrücke?“ „Du bist gerade dar-

^a Für diesen Namen sind die chinesischen Zeichen nicht festzustellen; vgl. Seite 19, Anmkg. b.

^b Suzuki: Die Große Befreiung, S. 72.



Vesāk-Fest in Berlin
(Aufnahme: Fri. Jöbli, Berlin)

über gegangen“, war die unmittelbare Antwort^a. Oder es fragt jemand: „Was ist der Buddha?“ Er bekommt zur Antwort: „Das Bambuswäldchen am Fuße des Dschang-lin⁶⁰-Hügels“, oder: „Ein Lehmklumpen, mit Gold verziert“. Der Sinn ist der: „Was fragst du? Was ist durch Bewußtwerden weiter zu erreichen als eine Begriffsbildung! Wenn du nach dem Buddha fragst, so ist eine Begriffsbildung in dir. Und was ist die Begriffsbildung? Ruhelosigkeit, Bewegung, Kommen und Gehen. Deine Frage ist die sprachliche Photographie dieses Vorganges; und das Objekt ist in dir selbst. Bist du selbst zur Erleuchtung, zur Bodhi, durchgedrungen, dann ist Buddha gefunden; dann brauchst du nicht mehr Bewegung, sondern dann kennst du das Glück der Leere.“

Hier möchte ich ein Beispiel falscher *gung-an*-Antwort anführen:

Während unseres Aufenthaltes in China war auch ein chinesischer Laienanhänger einige Zeit Gast in unserem *vihāro* (Mönchsniederlassung) in Schanghai. Ihm wurde die Frage vorgelegt: „Wann bist du erlöst?“ Das Falsche seiner Antwort: „Wenn mein Denken die Erlösung nicht mehr fassen kann“, ist nach dem Ausgeführten wohl leicht verständlich.

Kürzlich stellte ich meinen Schülern die Frage: „Sage mir, wie alt du bist, und ich schenke dir 100 RM.“! Keiner konnte eine befriedigende Antwort erteilen. Und dabei ist sie so einfach: „Danke! Ich habe die 100 RM. erhalten.“ Denn: „Nicht zu erkennen, ist ein Anfang der im Nichtwissen befangenen Wesen.“ Die Frage nach dem Alter ist vollkommen müßig. Sie zeigt das Suchen nach dem „Ich“ und nach seinem Anfang. In Wirklichkeit ist es aber nur ein Begriffsvorgang, der zum Ablauf kommt. Und Begriffe sind alle gleichwertig. Sie kommen und gehen durch Werden des Bewußtseins, haben ihren Halt im Bewußtsein; aber die Gesetzmäßigkeit Vergänglichkeit, Alter, Krankheit und Tod macht vor keinem Begriff halt.

Der Mahāyāna-Buddhismus kennt das Bodhisattva-Ideal; sein Grundgedanke ist, daß ein Bodhisattva den Schwur leistet, nicht eher in Nirvāṇa einzugehen, bis alle Wesen erlöst sind. Dieser Satz hat zu großer Verwirrung Veranlassung gegeben. Hinayānisten, d. s. die Anhänger des „Kleinen Fahrzeuges“, sahen darin Häresie, und die Europäer folgten ihnen in dieser Deutung und verurteilten den Mahāyāna-Buddhismus als Verfallserscheinung des Dhamma. Ja, man ging sogar so weit, die überlieferte, abschnittsweise Anordnung des „Diamant-Sūtra“¹⁹ zu zerreißen, um seinen Inhalt auf die Erfüllung durch ethische Gebote abzustimmen.

Das „Diamant-Sūtra“ gibt eine klare, eindeutige Erklärung, wie das Bodhisattva-Ideal aufgefaßt werden muß:

„Ein ehrlicher, aufrichtiger Jünger, Subhūti, der sich der Übung der Konzentration des Bewußtseins mit Anstrengung unterzieht, um die Erleuchtung zu erlangen, sollte nur den einen Gedanken pflegen, nämlich: Wenn ich diese höchste, vollkommene Weisheit erlange, will ich allen lebenden Wesen helfen,

^a Ebendort.

den ewigen Frieden von Nirvāṇa zu erreichen. Sind sein Gelöbniß und seine Absicht ernst, so sind im selben Augenblick schon alle lebenden Wesen befreit. Und trotzdem, Subhūti, wenn er die volle Wahrheit verwirklicht hat, weiß er, daß nicht ein einziges lebendes Wesen jemals durch ihn befreit worden ist. Und warum? In dem Augenblick, wenn in dem Geiste der großen Bodhisattva's solche, durch Wollen bedingt entstandenen, willkürlichen, eigenwilligen Vorstellungen und Begriffe gebildet würden, wie 'das eigene Selbst', 'anderer Selbst', 'lebende Wesen' oder 'allumfassendes Selbst', wären sie nicht die großen Bodhisattva's. Was bedeutet das, Subhūti? Es bedeutet, daß da keine 'lebenden Wesen' zu befreien und keine 'Selbst' da sind, die mit der Arbeit des Suchens und Erlangens von Erleuchtung beginnen könnten."

Dieser Hinweis wiederholt sich im „Diamant-Sūtra“ des öfteren. Die Lehre des Buddha zeigt auf, daß im gesamten Lebensprozeß kein beharrendes, bleibendes „Ich“ oder „Bin“ zu finden ist. Darum ist es auch nicht möglich, irgendetwas als bestehend, bleibend zu übermitteln; vor allen Dingen ist es unmöglich, die Lehre von der Befreiung, den Dhamma, dadurch lebendig zu erhalten, daß man ihn als Überlieferung schematisch weitergibt, oder aber, daß man annimmt, der Belehrung eines Buddha durch seinen Vorgänger liege ein ganz bestimmtes, festgefügt, logisches Gedankensystem zugrunde, das man in seinem Umfang nachdenken könne. Solche Auffassung führt zu schlimmer geistiger Versklavung. Bewußtsein gehört zu den „Dingen, die dahinrollen“, die ebenso unergründlich sind wie das Ding „Nirvāṇa“ oder die Befreiung. Darum heißt es auch im „Diamant-Sūtra“ weiter:

„Was meinst du, Subhūti: Hatte der Tathāgata, als er bei dem Buddha Dīpaṅkara (chin.: Ding-guang Fo⁶¹) war, irgendeine solche, durch Wollen bedingte, willkürliche, eigenwillige Vorstellung oder einen solchen Begriff von der Lehre, die ihm Gewähr für sein Suchen nach intuitiver oder spontaner Erleuchtung gaben?“

„Nein, Herr! Was der Erhabene uns gesagt hat, verstehe ich so, daß er keine durch Wollen bedingten, willkürlichen, eigenwilligen Vorstellungen oder Begriffe von der Lehre hatte, die ihm Gewähr für sein Suchen gaben.“

„Du hast vollkommen recht, Subhūti! In Wirklichkeit ist da keine solche, durch Wollen bedingte, willkürliche, eigenwillige Vorstellung und kein solcher Begriff der Lehre. Wäre es so, dann hätte der Buddha Dīpaṅkara nicht vorhergesagt, daß ich in einem zukünftigen Leben die Buddhaschaft als Śākyamuni erlangen würde. Und was bedeutet dies, Subhūti?“

Es heißt: Was ich erlange, ist nicht irgendetwas Begrenztes und durch Wollen Bedingtes, Willkürliches, Eigenwilliges, das man Erleuchtung nennen kann; sondern es ist die Buddhaschaft, deren Wesen mit dem Wesen aller Dinge identisch ist; und es ist, was es ist — allumfassend, unbegreiflich, unerforschlich, unergründlich."

Auch das „Sūtra des Sechsten Patriarchen“, Hui-neng⁵³, erklärt das Bodhisattva-Ideal in der gleichen Weise: „Wir haben das Gelöbniß getan, die

unendliche Zahl lebender Wesen zu befreien. Was bedeutet das? Es heißt nicht, daß ich, Hui-neng, nun hingehen und dies tun werde. Wer sind diese lebenden Wesen im Bewußtsein? Sie sind Täuschung, getrübt, Bewußtseinsvorgänge. Solchen Geistes sind alle lebenden Wesen. Jedes muß sich selbst durch das Mittel der Erkenntnis vom Wesen des Bewußtseins befreien. Dann ist die Befreiung echt, wahr, unverfälscht."

Der Sechste Patriarch erklärt auch, was unter früheren, gegenwärtigen und zukünftigen *kalpa*'s zu verstehen ist: Ein *kalpa* (Pāli: *kappa*) ist ein Weltalter. Die Welt aber ist das Bewußtwerden mittels der sechs Sinnesorgane und deren entsprechenden Objekten. Dieser Vorgang ist ein ununterbrochenes Aufspringen und Verschwinden von Bewußtseinseindrücken. In jedem Augenblick entsteht ein solcher *kalpa*, in jedem Augenblick entschwindet einer; und die Zukunft schließt unzählige in sich. „Von den vergangenen zu den gegenwärtigen und zukünftigen Zeitaltern wollen wir uns von dem Schmutz der Täuschungen und des Nichtwissens freihalten.“ Damit wird der Bodhisattva-Schwur in das aufgelöst, was der Sechste Patriarch „formlose *tschan-hui*^{a62}“, Selbstvorwürfe, Reue (im Sanskrit: *ksamayati*) nennt. Die Bedeutung von *tschan-hui* erläutert er folgendermaßen: „*tschan* bezieht sich auf die vergangenen, durch Nichtwissen begangenen Taten, auf Täuschungen, Unehrlichkeit, Eifersucht, Neid und andere in schlechten Bewußtseinszuständen begangene Handlungen — dem allen ein Ende zu setzen“, so erklärt er *tschan*; „*hui* bezieht sich auf den Teil von Selbstvorwurf und Reue, der unser zukünftiges Betragen angeht. Nachdem wir die Natur unserer Wandlung erkannt haben, sind alle Arten von schlechten Bewußtseinszuständen beseitigt, und wir verfallen nie wieder in solche“; so erklärt er *hui*.

Man muß sich darüber vollständig klar sein, was das für Dinge, für „Realitäten“, sind, „die dahinrollen“, und von denen der Buddha zu seinem Jünger Sāriputta (Śāriputra) spricht, wenn er ihn fragt:

„Heiter, Sāriputta, ist dein Angesicht, hell die Hautfarbe und rein. Was hast du wohl, Sāriputta, in dieser Zeit am meisten erfahren?“

„Leersein hab' ich, o Herr, in dieser Zeit am meisten erfahren.“ „Recht so, recht so, Sāriputta; großer Männer Erfahrung hast du wahrlich, Sāriputta, in dieser Zeit am meisten gesammelt. Großer Männer Erfahrung ist ja, Sāriputta, das Leersein.“

Es sind die Dinge, die immer wieder zur Bildung der Persönlichkeit führen, die als die Haufen des Ergreifens und Erfassens der vierfachen Nahrung immer wieder entstehen.

Niemand kann eine abschließende Antwort darauf geben, was das eigentlich ist, was als Nahrung ergriffen wird. Das Ergreifen geschieht unter dem Zwang, dem Verlangen, dem Dürsten, das aus dem ständigen Suchen nach Wohl entsteht. Was über die Realität „Bewußtsein“ auszusagen, ist, daß sie bedingt entsteht und ihre Eigenschaft Bewußtwerden ist. Doch von einem Bewußtsein an sich zu sprechen, wäre ebenso falsch, wie von Materie zu

^a Im Dialekt von Schanghai: tschen-fu.

reden. Beides sind nur Begriffe. Da außer der Realität ‚Bewußtsein‘ noch andere Realitäten vorhanden sind, deren unergründlicher Charakter sie dem Bewußtsein gleichordnet, so ergibt sich die Tatsache, daß der Samsāra oder das Leiden ein ständiges Dahinrollen der Dinge ist, der Mensch in seinem wahren Wesen aber mit alledem nichts zu tun hat: „Weder gehöre ich in der Welt irgendwo, irgendwem, irgendetwas an, noch gehört mir in der Welt irgendwo, irgendwer, irgendetwas an.“

Es gibt Lehren in der Welt, die den Anspruch erheben, der Buddha-Lehre gleich zu sein, so z. B. der Dauismus, der das Nicht-Handeln lehrt und sagt: Man muß das große Dau, die unwandelbare, alles regierende Weltnorm, gewähren lassen. Solche Lehren kommen der Schwäche und Bequemlichkeit des Menschen entgegen, führen ihn auf den Weg des Fatalismus, entheben ihn jeder Selbstverantwortlichkeit. Die Lehre des großen Weisen aus dem Sakyerstamme ist das vollkommene Gegenteil. Keine Lehre zeigt wie sie die Bedeutung der Elemente der Lebenskraft, Wille, Kraft, Verstand und Vernunft, so klar; keine macht den Menschen zum selbstverantwortlichen Herrn seines Geschicks, nimmt ihm schonungslos jede reservatio mentalis; keine gibt ihm aber auch eine solche Freiheit des Wollens, Fülle der Kraft, Klarheit des Verstandes, Sicherheit des vernünftigen Urteilens wie sie. Sie ist nicht die Lehre des Nicht-Wollens, sondern die Lehre des Nicht-Ich, der Nicht-Selbstheit. Das Wollen ist kein willkürliches, eigenwilliges Wollen; sondern „dem Vollendeten kommen die Gedanken bewußt, bewußt halten sie an, und bewußt entschwinden sie wieder.“ Er ist sich in jedem Augenblick klar darüber, daß das Wollen in Abhängigkeit von den Wahrnehmungen besteht. Wer im *jhāna*, in der Meditation, ein tatenloses Ruhen sieht, kann auf die Aufhebung des Leidens bis zum kommenden Buddha Metteya, ja, auf das Kommen unzähliger Buddha's warten; er wird sie nicht finden und nicht erreichen. „Streben ohne Unterlaß!“ ist die Garantie für die Erlangung des Zieles vollkommener Glückseligkeit des Menschen. „Die Dinge rollen zwar hin“; sie müssen erkannt, durchdrungen, verstanden, überwunden werden. „Es gibt solche, Sāriputta, die man überwinden, und solche, die man lassen muß.“ Die Selbstverantwortlichkeit nehmen sie dem Menschen nicht ab. „Sein Wesen ist zwar tief und unergründbar. Schon bei Lebzeiten ist der Vollendete nicht zu erfassen“; aber auch die Dinge fassen ihn nicht mehr. Weder Positivismus noch Negativismus, weder Handeln noch Nicht-Handeln gewährleisten die Aufhebung des Leidens, die Überwindung von Geburt, Alter, Krankheit und Tod, Kummer, Jammer, Gram und Verzweiflung, wenn nicht die Stufe des Nicht-Selbst erreicht wird. Ist sie erlangt, fallen alle Unterschiede. Die durch Wollen bedingten, willkürlichen, eigenwilligen Taten haben sich ausgewirkt.

In China sah ich manchen Buddhisten, der sein Leben nach den Anweisungen der Amitābha-Sekte führte, in inbrünstiger Verehrung zu den Drei Juwelen,

dem Buddha, der Lehre und der Gemeinde, seine Zuflucht nahm, an Werken der Mildtätigkeit sich beteiligte, der auch mit vornehmer Gelassenheit den Wechselfällen des Lebens gegenüberstand. Höfliche, zuvorkommende Menschen! Aber die Kraft, den Wirrwarr der ganzen Leidensmasse zu durchschauen und souverän zu beherrschen, fand ich nur bei denen, die in den tiefen Sinn der Buddha-Lehre über das „Diamant-Sūtra“ eingedrungen waren. Sie waren Zeugen des lebendigen Buddhismus, und die Basis ihres Handelns war Verstehen.

Verstehen, Verständigung braucht der Mensch. Dazu hat er die Elemente der Lebenskraft. Wer die Empfindungen zum Maßstabe des Lebens macht, mißt die Persönlichkeit, mißt das Leiden, ebenso der, der einseitig sich auf Denken, Geist, Bewußtsein stützt. Aufmerksam beide kontrollieren, führt zur Klarheit.

Vollkommene Sachlichkeit ist größte Güte, Verstehen der Gesetzmäßigkeit größte Sachlichkeit. Zweck der buddhistischen Bhikkhu-Weihe ist, den Träger nach außen hin als den zu kennzeichnen, der unerschütterlich und unbekümmert den Weg der Aufhebung und Überwindung des Leidens geht zum eigenen Wohle, zu anderer Wohle, zu beider Wohle. China hat mir dazu Beistand geleistet, und Tsi-hia-schan ist eine bleibende hilfreiche Erinnerung.

Die Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1934 bedeutete für mein buddhistisches Arbeiten einen Wendepunkt. Im Mahāyāna hatte ich den lebendigen Buddhismus, seine Arbeitsmethode und seinen Arbeitserfolg auf allen Gebieten des Lebens und der Gegenwart kennen gelernt. Die Bahn des Helfens auf der Basis des Verstehens der Menschen untereinander war damit beschritten; und ich fand bei den führenden Männern des deutschen Volkes richtiges Verständnis für diese Arbeit, die ja nach dem Grundsatz geleistet wird: „Selbstverantwortlich ist der Mensch für sein Tun.“ Leiden zur vollkommenen Aufhebung zu bringen, heißt auch, solche Spannweite des Bewußtseins zu erreichen, daß man die Lebensführung eines „höheren Positivismus“ erlangt, von dem aus das „entsetzliche, immer nur Leiden ausbrütende“, gegensätzliche Verhalten der Menschen untereinander zum Schwinden kommt. In China hatte ich gesehen, daß die Lebensführung nach der Lehre der Vollendeten keine Schwächung des Menschen und damit der Volkskraft ist, keine Verarmung des ethischen, ästhetischen, politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, kulturellen Lebens bewirkt, sondern eine Bereicherung ist, und daß diese Bereicherung die Kraft und Fülle der Erkenntnis gibt, durch die der Mensch, wo er sich auch immer auf der Erde befindet, weiß, daß er zu Hause ist, d. h. in seinem lebendigen Organismus, Persönlichkeit, lebt, und daß es auf diese Persönlichkeit ankommt, wie er von den *kilesā*, den Beschmutzungen und Befleckungen des Bewußtseins, betroffen wird. Das *gung-an* des *tschan* war und ist eine außerordentliche Stütze für meine Arbeit; hilft es mir doch, den widerspenstigen, allzuleicht schweifenden, ungebändigten Geist meiner Schüler an den Pfosten „Aufmerksamkeit“ zu binden und ihnen dadurch einen Weg zum Abschütteln der „Staubschicht des Nichtwissens“ zu zeigen.

Durch regelmäßig wechselnde Vorträge und Arbeitszusammenkünfte in den Wintermonaten und Freizeiten während des Sommers leben und arbeiten wir dem Grundsatz gemäß: „Vielen zum Wohle und Heile; zu eigenem Wohl, zu anderer Wohl, zu beider Wohl“. Alljährlich am Mai-Vollmond, wie auch in diesem Jahr am 21. Mai, findet unsere Vesāk-Feier^a in Berlin statt (siehe Tafel 5). Die Arbeit ist nicht ohne Erfolg geblieben; der Kreis der Aufgeschlossenen, Einsichtigen wächst. Die Buddhistische Gemeinde e. V., die im Jahre 1936 gegründet wurde, ist dafür ein Beweis. Aus dieser Arbeit ergibt sich als literarische Tätigkeit die Redigierung der Mit- und Niederschriften meiner Vorträge, Veröffentlichung eines kleinen Sammelwerkes unter dem Titel: „Die Lehre von der Befreiung“, das Vorträge und Arbeiten meinerseits, meiner Schüler und anderer Buddhisten enthält. In Vorbereitung ist eine grundsätzliche Arbeit über die „Streitfragen des Lebens“ und über die „Bedeutung des Diamant-Sūtra für die Gegenwart.“

Unsere Arbeit hilft in ihrer Weise mit, die Verständigung zwischen Deutschen und Chinesen zu fördern. An gutem Willen fehlt es auf beiden Seiten nicht; nennt doch der Chinese Deutschland „*Dê-guo*“⁶³, das „Reich der Tugend“. Möge als Symbol der Freundschaft ein Haus entstehen, in dem durch die gleichartige buddhistische Lebensführung Deutschen und Chinesen, Chinesen und Deutschen Gelegenheit geboten wird, den „höheren Positivismus“ jenseits von Neid und Streit verwirklichen zu können!

Es gibt immer Menschen, denen auf Grund nicht erkannter Lebensvorgänge unter einer unglücklichen Veranlagung die umfassende Spannweite des Bewußtseins fehlt. Die wirkliche Größe des Lebens schreckt —, das trügerische Spiel der Begriffe ängstigt sie. Sie wollen Weltenhüter sein; aber sie wissen nicht, was die Welt ist. Ihr Tun öffnet nicht die Spannweite des Bewußtseins, löst nicht die Qualen begrifflicher Gefangenschaft, sondern führt zum heftigen Suchen nach solchen Leidensfesseln. Die Weisen und Verständigen wissen um den Weg der Sammlung. So leben sie, so handeln sie. Und in Deutschland und China ist ihre Zahl größer, als man im allgemeinen glaubt. Möge ihnen ein solches Haus der Verständigung bald beschieden sein!

Namo Buddhāya! Verehrung dem Buddha!

^a Pāli: *vesākha*, Sanskrit: *vaiśākha*, Festfeier, etwa Mai/Juni, zur Erinnerung an Buddha's Geburt, Gang in die Hauslosigkeit, Erleuchtung und Nirvāṇa.

CHINESISCHE ZEICHEN

- | | | |
|------------------|--------------------------|------------------|
| 1. 棲霞山 | 22. 律 | 迎詞 |
| 2. 道峻 | 23. 隨法智論 | 42. 戒和尚 |
| 3. 南無本師阿彌陀佛釋迦牟尼佛 | 24. 禪 | 43. 燒疤 |
| 4. 棲霞寺 | 25. 林森 | 44. 桂圓 |
| 5. 和尚 | 26. 七衣 | 45. 龍眼 |
| 6. 太平 | 27. 袈裟 | 46. 艾絨 |
| 7. 照空 | 28. 海青 | 47. 護度牒 |
| 8. 菩提達磨 | 29. 鉢盂 | 48. 戴季陶 |
| 9. 大風 | 30. 尼師壇 | 49. 武帝 |
| 10. 四天王 | 31. 女僧 | 50. 梁 |
| 11. 羅漢 | 32. 禪堂 | 51. 空 |
| 12. 菩薩 | 33. 淨土 | 52. 金風 |
| 13. 三界 | 34. 時辰香 | 53. 慧能 |
| 14. 欲界 | 35. 歸依佛歸依法歸依僧 | 54. 六祖大師
法寶壇經 |
| 15. 色界 | 36. 法堂 | 55. 定 |
| 16. 無色界 | 37. 方丈 | 56. 公案 |
| 17. 趺坐 | 38. 梵鋼經 | 57. 唐 |
| 18. 孫逸仙 | 39. 四分戒本 | 58. 太虛 |
| 19. 金剛經 | 40. 毗尼日用 | 59. 海潮音 |
| 20. 唵摩呢叭
彌吽 | 41. 戴院長親
書致照空
法師等歡 | 60. 樟林 |
| 21. 戒本 | | 61. 定光佛 |
| | | 62. 懺悔 |
| | | 63. 德國 |